

لكمال الدين محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف
المتوفى سنة ٩٠٥ هـ

شرح

المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة

لكمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي المعروف بابن الهمام
المتوفى سنة ٨٦١ هـ

ومعه

حاشية على المسايرة

لزين الدين القاسم بن قطلوبغا المصري الحنفي
المتوفى سنة ٨٧٩ هـ

وضع حواشيها وخرج آياتها وأحاديثها
محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

وضعنا نص «المسايرة» في أعلى الصفحات، ووضعنا تحته مباشرة نص «المسامرة» وهو شرح ابن الهمام، وتحت «المسامرة» مباشرة وضعنا «حاشية ابن قطلوبغا» ووضعنا في أسفل الصفحات الحواشي والتعليقات

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٢ م

دار الكتب العلميـة
بيروت ـ لبنان

رمل الظريف، شـارع البحتري، بنايـة ملكـارت
هاتف وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ ـ ٣٦٦١٣٥ ـ ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ١١ ـ ٩٤٢٤ بيروت ـ لبنـان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Étage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com



تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبد الله الرسول الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى صحبه الكرام المنتجين.

وبعد. . .

فإن علم الكلام، ويسمّى بأصول الدين، وسماه أبو حنيفة النعمان بن ثابت «بالفقه الأكبر»، وفي «مجمع السلوك» في التصوف للشيخ سعد الدين الخير آبادي. ويسمّى بعلم النظر والاستدلال أيضاً، ويسمّى أيضاً بعلم التوحيد والصفات وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه[1].

وعرّف ابن خلدون علم الكلام «بأنه العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنة»[2].

وقال الفارابي: إن الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء المحددة التي صرح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالف من الأقاويل[3].

هذا كتاب «المسامرة في شرح المسايرة» للشيخ كمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن أبي شريف القدسي الشافعي المتوفى سنة ٩٠٥هـ، وبهامشه أيضاً شرح لكتاب المسايرة للشيخ قاسم بن قطلو بغا الحنفي المتوفى سنة ٨٧٩هـ.

وهذان الشرحان هما لكتاب «المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة» للشيخ الإمام كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد الشهير بابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١هـ. وقد شرع ابن الهمام أولاً في اختصار الرسالة القدسية

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ص٢٩.
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية ص٦١٧.
(٣) إحصاء العلوم ص٧١ ـ ٧٢.

للإمام الغزالي، ثم عرض لخاطره استحسان زيادات على ما فيها، فلم يزل يزيد حتى خرج التأليف عن القصد الأول فصار تأليفاً مستقلاً، غير أنه سايره في تراجمه وزاد عليها خاتمة بعدها ومقدمة في صدر الركن الأول.

وينحصر الكتاب بعد المقدمة في أربعة أركان:

الأول: في ذات اللّه سبحانه وتعالى.

الثاني: في صفاته.

الثالث: في أفعاله.

الرابع: في صدق الرسول عليه الصلاة والسلام.

وفي كل من هذه الأركان عشرة أصول. والمقدمة في تعريف الفن، والخاتمة: في الإيمان والإسلام.

أما عملنا في هذا الكتاب فهو:

أولاً: وضع ترجمة وافية لكل من الكمال بن أبي شريف، والكمال بن الهمام، وزين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي.

ثانياً: وضعنا في حواشي الكتاب تعريفاً وافياً ـ مع ذكر المراجع ـ بجميع الفرق المذهبية والفلسفية والكلامية.

ثالثاً: شرحنا في حواشي الكتاب ما في متنه من غريب اللغة، أو صعب المتناول منها، وذلك استناداً إلى المعاجم اللغوية المشهورة.

رابعاً: وضعنا في حواشي الكتاب تعريفاً وافياً ـ مع ذكر المراجع ـ بجميع الأعلام والكتب والمؤلفات، وما أهملناه من ذلك إما معروف مشهور ولم نجد ضرورة لنافل القول فيه، وإما لم نهتد إليه فيما بين أيدينا من المراجع والمصادر.

خامساً: بذلنا ما أمكننا من الجهد في شرح المصطلحات في علم الكلام، استناداً إلى المعاجم والموسوعات الفلسفية المتوفرة بين أيدينا. خصوصاً «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي، و «الموسوعة الفلسفية العربية»، ومعجم الباقلاني، وكتاب «معيار العلم في المنطق» للإمام الغزالي، وكتاب «النجاة» لابن سينا، وكتاب «الشفاء» لابن سينا أيضاً، و«تلخيص منطق أرسطو» لابن رشد و«كتاب التعريفات» للجرجاني، وغير ذلك.

سادساً: خرّجنا جميع الأحاديث النبوية والآثار، تخريجاً وافياً، استناداً إلى كتب الحديث المعتبرة.

سابعاً: خرّجنا جميع الآيات القرآنية الكريمة على المعجم المفهرس للألفاظ القرآن الكريم.

وأخيراً نرجو أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجهه تعالى. ولله الكمال وحده، وهو ولي التوفيق.

ترجمة الكمال ابن الهمام[1]

هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري، كمال الدين الحنفي المعروف بابن الهمام، ولد سنة ٧٩٠هـ، وتوفي سنة ٨٦١هـ. له من المصنفات:

١ ـ تحرير الأصول.

٢ ـ زاد الفقير في الفروع.

٣ ـ شرح بديع النظام لابن الساعاتي. في الفروع.

٤ ـ شرح حديث «كلمتان خفيفتان».

٥ ـ فتح القدير للعاجز الفقير، من شروح الهداية للمرغيناني. في الفروع.

٦ ـ فواتح الأفكار في شرح لمعات الأنوار.

٧ ـ مقدمة التشريح.

٨ ـ المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة. وغير ذلك...

---

(١) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٦/ ٢٠١.

ترجمة الكمال ابن أبي شريف[1]

هو محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف مسعود بن رضوان المري، كمال الدين المقدسي الشافعي، ولد سنة ٨٢٢هـ، وتوفي سنة ٩٠٥هـ، له من المصنفات:

١ ـ إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى.

٢ ـ الإسعاد بشرح الإرشاد للمقري. في الفروع.

٣ ـ التاج والإكليل على أنوار التنزيل للبيضاوي.

٤ ـ درر اللوامع شرح جمع الجوامع للسبكي. في الأصول.

٥ ـ شرح الإرشاد للنووي. في الأصول.

٦ ـ شرح الشفا للقاضي عياض.

٧ ـ صوب الغمامة في إرسال طرف العمامة.

٨ ـ فتاوى.

٩ ـ الفرائد في حل شرح العقائد للنسفي.

١٠ ـ فيض الكرم على عبيد القوم في نظم الحكم.

١١ ـ قطعة على شرح المنهاج.

١٢ ـ قطعة على صحيح البخاري.

١٣ ـ قطعة على صفوة الزبد.

١٤ ـ المسامرة في شرح المسايرة في العقائد المنجية.

---

(١) كشف الظنون ٦/ ٢٢٢.

ترجمة القاسم بن قطلوبغا[1]

هو القاسم بن قطلوبغا بن عبد اللّٰه المصري، زين الدين، أبو العدل الفقيه الحنفي، ولد سنة ٨٠٢هـ، وتوفي سنة ٨٧٩هـ. له من المصنفات:

١ ـ إتحاف الأحياء بما فات من تخريج أحاديث الإحياء.

٢ ـ إجارة الإقطاع.

٣ ـ الأجوبة عن اعتراضات ابن أبي شيبة على أبي حنيفة.

٤ ـ أسئلة الحاكم للدارقطني.

٥ ـ الأسوس في كيفية الجلوس.

٦ ـ الأصل في بيان الفصل والوصل.

٧ ـ الاهتمام الكلي بإصلاح ثقات العجلي.

٨ ـ الإيثار برجال معاني الآثار للطحاوي.

٩ ـ بغية الراشد في تخريج أحاديث شرح العقائد النسفية.

١٠ ـ تاج التراجم في طبقات الحنفية.

١١ ـ تبصرة الناقد في كيد الحاسد.

١٢ ـ تحرير الأنظار في جواب ابن العطار.

١٣ ـ تحفة الأحياء فيما فات من تخاريج أحاديث الإحياء.

١٤ ـ الترجيح والتصحيح على القدوري.

١٥ ـ ترصيع الجوهر النقي في تلخيص سنن البيهقي.

١٦ ـ تعليقة على شرح نخبة الفكر لتقي الدين الشمني.

١٧ ـ تقويم اللسان في شرح الميزان. أي ميزان النظر في المنطق.

---

(١) كشف الظنون ٥/ ٨٣٠ ـ ٨٣١.

١٨ ـ جامع الأصول في الفرائض.
١٩ ـ حاشية على شرح تنقيح الأصول لنقره كار.
٢٠ ـ حاشية على شرح التفتازاني لتصريف الزنجاني.
٢١ ـ حاشية على مشارق الأنوار.
٢٢ ـ حاشية على شرح المنار لابن ملك.
٢٣ ـ دفع المضرات عن الأوقات والخيرات.
٢٤ ـ رد القول الخائب في القضاء على الغائب.
٢٥ ـ رفع الاشتباه عن سبل المياه.
٢٦ ـ شرح البسملة.
٢٧ ـ شرح درر البحار للقونوي في الفروع.
٢٨ ـ شرح عروض الأندلسي.
٢٩ ـ شرح فرائض السجاوندي.
٣٠ ـ شرح فراض مجمع البحرين لابن الساعاتي.
٣١ ـ شرح المختار للموصلي. في الفروع.
٣٢ ـ شرح مختصر ابن المجدي. في الفرائض.
٣٣ ـ شرح مختصر الطحاوي في الفروع.
٣٤ ـ شرح مختصر المنار لابن حبيب الحلبي.
٣٥ ـ شرح المسايرة لابن الهمام في الكلام.
٣٦ ـ شرح مصابيح السنة للبغوي.
٣٧ ـ شرح المنظومة لابن الجوزي. في الحديث.
٣٨ ـ شرح النقاية لصدر الشريعة. في الفروع لم يكمل.
٣٩ ـ شرح الورقات لإمام الحرمين. في الأصول.
٤٠ ـ العصمة عن الخطأ في نقض القسمة.
٤١ ـ فتاوى القاسمية.
٤٢ ـ الفوائد الجلة في مسألة اشتباه القبلة.

٤٣ ـ القمقمة في مسألتي الجزء والقمقمة.

٤٤ ـ القول القائم في بيان حكم الحاكم.

٤٥ ـ القول المتبع في أحكام الكنائس والبيع.

٤٦ ـ كتاب من روى عن أبيه وجده.

٤٧ ـ معجم الشيوخ.

٤٨ ـ من يكفر ولم يشعر.

٤٩ ـ منية الألمعي فيما فات من تخريج أحاديث الهداية للزيلعي.

٥٠ ـ موجبات الأحكام. في الفروع.

٥١ ـ النجدات في بيان السهو في السجدات.

٥٢ ـ نزهة الرائض في أدلة الفرائض.

٥٣ ـ تخريج الأحاديث في أصول البزدوي.

بسم الله الرحمن الرحيم

[خطبة الكتاب]

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه ....

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده ورقم سطورها رسائل معلنة بوجوب وجوده إلى كافة عبيده والصلاة والسلام على أفضل من حباه من فضله بمزيده محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين اللّه وتأييده وتابعي سنته وجماعة صحابته في تقويم العقد وتسديده.

وبعد: فهذا توضيح لكتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة تأليف شيخنا الإمام أوحد علماء مصره وواسطة عقد محققي عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام وبوّأه مولاه مبوّأ صدق في دار السلام قصدت فيه تقريب معانيه وتبيين مبانيه وتقرير مقاصده وتحرير معاقده سائلاً من اللّه سبحانه النفع به لي ولمن قرأه أو رقمه ولمن فهمه بعد أن فهمه إنه تعالى ولي كل نعمة وبه العون والتوفيق والعصمة.

قال المؤلف رحمه اللّه عنه ورضي عنه ونفع بعلومه المسلمين (**بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه**) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملاً بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية لأبي داود وابن ماجه والنسائي في عمل اليوم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام العلامة زين الدين قاسم الحنفي عامله اللّه تعالى بلطفه الخفي. الحمد للّه رب العالمين وصلّى اللّه على سيّدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد: فإن الفقير إلى رحمة ربه الغني قاسماً الحنفي يقول إن بعض الإخوان قرأ عليّ كتاب المسايرة في العقائد المنجية من الآخرة تأليف شيخنا كمال الدين محمد بن همام الدين وسألني أن أكتب له ما وقع في التقرير فأجبته إلى سؤاله مستعيناً باللّه إنه حسبي ونعم الوكيل.

والليلة: «**كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم**»(١) وفي رواية لابن حبان وغيره «**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع**»(٢) وفي رواية للإمام أحمد في مسنده «**كل أمر ذي بال لا يفتح بذكر الله فهو أبتر أو قال أقطع**»(٣) هكذا أورده في المسند على التردّد وفي رواية أوردها الخطيب في كتابه الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع «**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع**» وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معاً عمل بكل منها لأن الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله فإن قيل: إنما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهما معاً متعذر أجيب بوجهين:

أحدهما: أن الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر ممتدّاً لا الحقيقي فالكتاب العزيز مبدؤه عرفاً الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدؤها الخطبة التي هي البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها.

الثاني: أن المراد بالابتداء أعم من الحقيقي والإضافي فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد بالإضافة إلى ما بعده وقد أجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكلف. والباء في باسم الله متعلقة بمحذوف تقديره هنا باسم الله أؤلف هذا الكتاب والباء للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركاً باسم الله أؤلف أو أضع فيكون التبرك في تأليف الكتاب ووضعه بكماله لا في ابتدائه خاصة فلذلك كان أولى من تقدير أبتدئ. والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام، على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق وممّ هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الأسماء الحسنى ومطوّلات كتب التفسير والكلام. والرحمن الرحيم اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة وأصل معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان على من رق له وهذا في حق الله تعالى محال ورحمته للعباد إما إرادة الإنعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون من الصفات المعنوية وإما نفس الإنعام والدفع فيكون من صفات الأفعال، وحمد الله تعالى هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله. وأما تعريف مطلق الحمد بأنه الوصف بالجميل الاختياري أو بأنه الثناء باللسان على الجميل الاختياري فإنه

(١) أخرجه أبو داود حديث ٤٨٤٠

(٢) أخرجه الهيثمي في موارد الظمآن ٥٧٨، ١٩٩٣.

(٣) أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٣٥٩.

بارئ الأمم ومولى النعم، الذي لا رادّ لما حكم، ولا مانع لما أعطى وقسم،

لا يتناول الثناء على اللّه تعالى بصفات ذاته لتعاليه عن وصفها بالصدور عن اختيار، فإنه معنى الحدوث، وما ذكر في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشاف[1] تعسف ظاهر واللام في الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق وإليه ذهب الجمهور واللام في للّه يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقادير أربعة، وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد أما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر إذ المعنى كل حمد مختص به تعالى أو مستحق له وأما على الجنس فبالالتزام لأن المعنى أن جنس المحامد مختص به تعالى أو مستحق له. ويلزمه أن لا يثبت فرد منها لغيره إذ لو ثبت فرد منها لغيره لكان الجنس ثابتاً له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصاً ولا مستحقاً وذلك مناف لمدلول الحمد للّه. ثم إن جملة الحمد للّه إخبارية لفظاً ومعنى وكونها إنشائية بمعنى أن قائل الحمد للّه منشئ للثناء على اللّه سبحانه بمعناها وهو أن كل حمد مختص به أو مستحق له تعالى معنى لغوي لا ينافي كونها إخبارية اصطلاحاً إذ ليس هو معنى الإنشاء المقابل للخبر اصطلاحاً وقد راعى المصنف رحمه اللّه براعة الاستهلال بالإشارة إلى معظم العقائد من الذات الواجب الوجود بقوله للّه وإلى صفات الألوهية والمعاد والنبوّات بقوله: (**بارئ الأمم**) الخ والبارئ المنشئ وقيل: الخالق خلقاً بريئاً من التفاوت والتنافر أي منشئ أنواع الحيوان أو خالقها قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ [الأنعام: ٣٨] أو منشئ نوع الإنسان أمة بعد أمة أو خالقهم كذلك خلقاً بريئاً مما ذكر. والأمة تطلق لمعان واللائق منها هنا الجماعة وقد يخص بالجماعة الذين بعث إليهم نبيّ وهم باعتبار البعثة إليهم ودعائهم إلى اللّه يسمون أمة الدعوة فإن آمنوا كلهم أو جماعة منهم سمي المؤمنون أمة الملة (**ومولى النعم**) أي مانح الأمور المنعم بها عموماً من الإيجاد والإمداد بالبقاء ومن السمع والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات وخصوصاً من سعة الرزق ونفاذ الأمر والنهي والرفعة وغيرها (**الذي لا رادّ لما حكم**) أي لحكمه أو لما قضى بوقوعه أو بعدم وقوعه (**ولا مانع لما أعطى وقسم**) لأن كل شيء في قبضته ومصرّف على حسب مشيئته إذ هو

....

(١) الكشاف: هو «الكشاف عن حقائق التنزيل» للإمام العلامة أبي القاسم جار اللّه محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي المتوفى سنة ٥٣٨هـ (كشف الظنون ٢/ ١٤٧٥ ـ ١٤٨٣).

المتفرّد في وجوده بالقدم ....

المالك لكل شيء سبحانه (**المتفرّد في وجوده بالقدم**) وسيأتي بيان معناه واعلم أنه قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتفرّد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدّس ونحوهما مع أن الأسماء توفيقية[١] على المرجح وهو قول الأشعري[٢] ولم يرد بذلك

....

(١) توفيقية: قال صاحب المواقف: تسميته تعالى بالأسماء توفيقية أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه.
وقال شارح المواقف: ليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات. إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، فذهبت المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد. وكذا الحال في الأفعال. وقال القاضي أبو بكر: كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه، فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل، ولا لفظ العاقل لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال، ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل، ولا لفظ الطبيب لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب، إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى.
وقد يقال: لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف. وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف، وهو المختار وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك. فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع. والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً، فقد ورد في الصحيحين «أن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة» ليس فيهما تعيين لتلك الأسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب. (شرح المواقف ٨/ ٢٣٢ ـ ٢٣٤).

(٢) الأشعري: هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الإمام أبو الحسن الأشعري البصري المولد بغدادي المنشأ والدار، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من أئمة المتكلمين المجتهدين ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم، توفي ببغداد سنة ٣٢٤هـ، من تصانيفه: «اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعامة»، «أدب الجدل»، «الاستطاعة في نقض استدلالات المعتزلة»، «إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان»، «التبيين على أصول الدين»، «تفسير القرآن»، «جواز رؤية الله تعالى بالأبصار»، «الجوهر في الرد على أهل الزيغ والمنكر»، «الرد على ابن الراوندي»، «الرد على أهل التناسخ»، «الرد على الدهريين»، «الرد على الفلاسفة»، «كتاب الاجتهاد»، «كتاب الاحتجاج»، «كتاب الإمامة»، «كتاب الصفات في الكلام على أصناف المعتزلة والجهمية»، «كتاب اللمع الصغير»، «كتاب اللمع الكبير»، «كتاب المعارف»، «متشابه القرآن»، «مقالات الفلاسفة»، «نقض كتاب الأصول للجبائي»، «النوادر في دقائق الكلام»، «تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان»، «دلائل النبوة»، «رسالة في الحث على البحث عن الإيمان»، وغيرها الكثير (كشف الظنون ٥/ ٦٧٦ ـ ٦٧٨).

سمع وإن ورد أصلها كالواحد والأحد أو ما بنحو معناه كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس وحينئذٍ فاطلاقها إما على قول القاضي أبي بكر الباقلاني(١) وهو أنه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى إذا صح اتصافه به ولم يوهم نقصاً وإن لم يرد به سمع أو على مختار حجة الإسلام(٢) والإمام الرازي(٣) من جواز الإطلاق دون توقيف في الوصف حيث لم يوهم

(١) أبو بكر الباقلاني: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، القاضي أبو بكر الباقلاني المتكلم الأشعري، سكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٠٣هـ، من تصانيفه: «إعجاز القرآن»، «الانتصار»، «كشف أسرار الباطنية» «الملل والنحل»، «مناقب الأئمة»، «نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز»، «هداية المسترشدين» في الكلام (كشف الظنون ٦/ ٥٩، وفيات الأعيان ١/ ٤٨١، قضاة الأندلس ص٣٧ ـ ٤٠، تاريخ بغداد ٥/ ٣٧٩، دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٢٩٤).

(٢) حجة الإسلام الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد بن محمد الإمام حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي الطوسي الشافعي، ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ، وتوفي فيها سنة ٥٠٥هـ، له العشرات من المصنفات، منها: «الأجوبة المسكتة عن الأسئلة المبهتة»، «إحياء علوم الدين»، «أساس القياس»، «أساس المذهب»، «أسرار الأنوار الإلهية بالآيات المتلوة»، «الاقتصاد في الاعتقاد»، «الجام العوام عن علم الكلام»، «الأنيس في الوحدة»، «بداية الهداية» في الموعظة، «التبر المسبوك في نصائح الملوك»، «تهافت الفلاسفة»، «جواهر القرآن» «حجة الحق»، «حدائق الدقائق»، «حياة القلوب»، «الدر المنظوم والسر المكتوم»، «روضة الطالبين وعمدة السالكين»، «سبل السلام»، «السر المصون والجوهر المكنون»، «الفتاوى»، «القسطاس المستقيم»، «الكشف والتبيين»، «كيمياء السعادة» فارسي، «لباب اللباب»، «مرشد الطالبين»، «المسائل المستظهرية»، «المستصفى في علم الأصول»، «معارج القدس إلى مدارج النفس»، «المعارف العقلية والحكم الإلهية»، «معراج السالكين»، «معيار العلم في المنطق». «مقاصد الفلاسفة»، «المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّٰه الحسنى»، «المنقذ من الضلال»، «منهاج العابدين»، «ياقوت التأويل في تفسير التنزيل»، «يواقيت العلوم» وغير ذلك الكثير (انظر ترجمته في: كشف الظنون ٦/ ٧٩ ـ ٨١، كتاب الوفيات ص٢٦٦، شذرات الذهب ٤/ ١٠، مفتاح السعادة ٢/ ١٩١، وفيات الأعيان ٣/ ٣٥٣، الكواكب الدرية ١/ ٧٠٣).

(٣) الرازي: هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الطبرستاني الرازي، فخر الدين، المعروف بابن الخطيب الشافعي الفقيه، ولد بالري سنة ٥٤٣هـ، وتوفي بهراة سنة ٦٠٦هـ. له من التصانيف: «الآيات البينات»، «إبطال القياس»، «إحكام الأحكام»، «الأحكام العلائية في الأعلام السماوية»، «الاختيارات السماوية»، «أخلاق فخر الدين»، «الأربعين في أصول الدين»، «إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار»، «أسرار التنزيل وأنوار التأويل»، «الإنارات في شرح الإشارات لابن سينا»، «بحر الأنساب»، «البراهين البهائية» «البرهان في قراءة القرآن»، «البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان»، «تأسيس التقديس»، «تحصيل الحق في الكلام»، «التخيير في علم التعبير»، «تعجيز الفلاسفة»، «تفسير سورة الإخلاص»، «تهذيب الدلائل وعيون المسائل»، «جامع العلوم» فارسي، «جمل في الكلام»، «حدائق الأنوار في حقائق الأسرار»، «خمسين في أصول الدين»، «دراية الإعجاز»، «درة التنزيل وغرة التأويل في الآيات المتشابهات»، «الدلائل في عيون =

الحاكم على من سواه بالفناء والعدم ثم يعيدهم لفصل القضاء بينهم فيأخذ للمظلوم ممن ظلم، ويجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم، ويتدارك بعفوه من شاء ومن شاء منه انتقم له الأمر كله لا يسئل عما فعل واحتكم.

نقصاً دون الاسم لأن وضع الاسم له تعالى نوع تصرّف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة في حقه تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقائد.

وفي قوله: (**الحاكم على من سواه بالفناء والعدم**) تنبيه على أنه مع تفرده بالقدم متفرد بالبقاء أيضاً وفي قوله: (**ثم يعيدهم**) أي بعد إفنائهم (**لفصل القضاء بينهم فيأخذ للمظلوم ممن ظلم**) أي ممن ظلمه تنبيه على أن من الحكمة في الإعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الحديث إعادة البهائم لهذا التناصف وفي قوله: (**ويجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم**) من عملها وجزائه (**ويتدارك بعفوه من شاء ومن شاء منه انتقم**) جرى على مذهب أهل السنة والجماعة من أن كلاً من العمل وجزائه راجع إلى المشيئة الإلهية فلو شاء تعالى لما أثاب الطائع ولا أوجد منه طاعة وأن العاصي في المشيئة إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه خلافاً لأهل الاعتزال فيهما وسيأتي ذلك في محله (**له الأمر كله لا يسئل عما فعل واحتكم**) أي حكم به أو أودعه من

= المسائل»، «ذم الدنيا»، «رسالة الجواهر»، «رسالة الحدوس»، «الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية»، «رسالة المحمدية»، «رسالة النبوات»، «الرياض المونقة»، «سداسيات في الحديث»، «شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا»، «شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري»، «شرح عيون الحكمة لابن سينا»، «شرح القانون لابن سينا»، «شرح المفصل للزمخشري»، «شرح الوجيز للغزالي»، «شفاء العي والخلاف»، «طريقة العلائية»، «عصمة الأنبياء»، «عمدة النظار وزينة الأفكار»، «فضائل الأصحاب»، «كتاب الأشربة»، «كتاب التشريح»، «كتاب الحق والبعث»، «كتاب الرعاية»، «كتاب الرمل»، «كتاب الزبدة»، «كتاب الفراسة»، «كتاب القضاء والقدر»، «كتاب الملل والنحل»، «كتاب النبض»، «كتاب النفس والروح»، «لباب الإشارات في تلخيص شرح الإشارات»، «لطائف الغياثية»، «لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات»، «مباحث الحدوث»، «المباحث العمادية في المطالب العادية»، «المباحث المشرقية في العلم الإلهي»، «المحصل في أصول الفقه»، «محصل الأفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» في علم الكلام، «المحصول في علم الأصول»، «المسك العبيق في قصة يوسف الصديق»، «مصادرات إقليدس»، «المطالب العالية» في الكلام، «معالم في الأصول»، «مفاتيح العلوم في تفسير الفاتحة»، «مفاتيح الغيب» في تفسير القرآن، «الملخص في المنطق والحكمة»، «مناقب الإمام الشافعي»، «المنطق الكبير»، «نفثة الصدور»، «نقد التنزيل»، «شرح نهج البلاغة»، «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» في علم البيان، «نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول»، وغير ذلك (كشف الظنون ٦/ ١٠٧ ـ ١٠٨).

والصلاة والسلام على عبده ورسوله سيد العرب والعجم، المبعوث إلى الجن والإنس بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم. صلى اللّه عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار والكرم ....

الحكم في خلق مخلوقاته وإبداع مصنوعاته أو عما أحكمه من ذلك وفيه إشارة إلى أنه تعالى لا يجب عليه شيء نفياً لمذهبِ الاعتزال **(والصلاة)** وهي من اللّه تعالى الرحمة خص الأنبياء من بين سائر البشر بالإفراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيماً لهم **(والسلام)** وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة **(على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث إلى الجن والإنس)** ولم يصرح باسمه الشريف تنبيهاً على الاستغناء بهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفراده بهذا الوصف حداً يغني بلوغه عن التصريح بالاسم إذ لا مرية في أنه المخصوص بسيادة ولد آدم ولا في أنه المخصوص بالبعثة إلى الإنس والجن كافة **(بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم)** العائد نفعها إلى العباد المترتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد كما هو مذهب أهل السنة لا أنها باعثة على شرعيتها كما يميل إليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة[1] بأن أفعاله تعالى تعلل بالأغراض إذ الغرض ما لأجله إقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن أن يبعثه شيء على شيء **(صلى اللّه عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار)** بفتح الفاء أي الصفات التي يفتخر بها **(والكرم)** أي الجود وهو إفادة ما ينبغي لا لعوض، كرر الصلاة على النبي ﷺ لأن الصلاة الأولى واقعة قبل ذكره بوصفه ﷺ كما مر آنفاً والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار إليه امتثالاً لأمره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره، والآل إما أصله الأهل كما اقتصر عليه في الكشاف أو هو من آل إلى كذا يؤل إذا رجع إليه بقرابة أو رأي أو غيرهما كما ذهب إليه الكسائي[2] ورجحه بعض

....

---

(١) المعتزلة: فرقة كلامية تنسب إلى واصل بن عطاء من حيث النشأة، مع اختلاف بين الباحثين وعلماء الفرق في ذلك، وقد اختلفت في بعض معتقداتها عما أجمع عليه أهل السنة والجماعة (السلف وأهل الحديث والأشاعرة)، واعتقادها يقوم على أصول خمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن أهم مقولاتهم: حرية العبد المطلقة في خلق أفعال عباده، وقد افترقت المعتزلة إلى فرق عديدة (انظر: الفرق بين الفرق ص١١٤ ـ ٢٠١، الملل والنحل ص٤٣ ـ ٨٤، طبقات المعتزلة ص٢٨ وما بعدها).

(٢) الكسائي: هو علي بن حمزة بن عبد اللّه بن عثمان، مولى بني أسد، أبو الحسن المعروف بالكسائي، ثم البغدادي الكوفي، أحد أئمة النحو، توفي سنة ١٨٩هـ بالري، صنف من الكتب: «اختلاف العدد»، «أشعار المعاياة وطرائقها»، «قصص الأنبياء»، «كتاب الحروف»، «كتاب العدد»، «كتاب القراءات»، «كتاب المصادر»، «كتاب النوادر الأصغر»، «كتاب النوادر الأكبر»، =

ما أضاء نجم وأفل وهطل غيث وانسجم وسلم تسليماً.

وبعد فإن بعض الفقراء من الإخوان كان قد شرع في قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة أبي حامد محمد ....

المتأخرين وقد خص الشرع عند الشافعي[1] رحمه الله بلفظ الآل مؤمني بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف من بين سائر أهله أو من بين سائر من يرجع إليه بقرابة للدليل المبين في الفقهيات في قسم الفيء والغنيمة. وقيل: آله أهله الأدنون وعشيرته الأقربون وهو بهذا التفسير قد يتناول بني عبد شمس وبني نوفل ابني عبد مناف لأنهم في رتبة بني المطلب في القرب منه ﷺ وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو من لقي النبي ﷺ مؤمناً ومات على الإسلام وإن تخللت ردة وقوله: (**ما أضاء نجم وأفل**) أي غاب (**وهطل غيث**) أي تتابع نزوله (**وانسجم**) أي سال مقصوده به تأييد الصلاة بمدة بقاء الدنيا فإن زوال كل من الإضاءة والإفول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل أن يراد هذا التأييد بقوله ما أضاء نجم وأفل ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرر ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال (**وسلم تسليماً**) امتثالاً لقوله تعالى: ﴿صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] (**وبعد فإن**) هذه الفاء إما على توهم أما وإما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع في بيان سبب تأليف الكتاب وهو أن (**بعض الفقراء من الإخوان**) في الله تعالى (**كان قد شرع في قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة**) أي حجة الإسلام (**أبي حامد محمد**) بن محمد بن

....

= «كتاب النوادر الأوسط»، «كتاب الهاءات المكنى في القرآن»، «كتاب الهجاء»، «مختصر في النحو»، «معاني القرآن»، «مقطوع القرآن وموصوله». (كشف الظنون ٥/ ٦٦٨).

(١) الشافعي: هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبت الشافعية كافة، ولد في غزة بفلسطين سنة ١٥٠هـ، وتوفي بمصر سنة ٢٠٤هـ، له من التصانيف: «إثبات النبوة والرد على البراهمة»، «أحكام القرآن»، «اختلاف الحديث»، «أمالي الكبير في الفقه»، «الإملاء الصغير»، «تعظيم قدر الصلاة»، التنقيح في علم القيافة»، «الحجة العراقي»، «رسالة في بيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة»، «سنن في الحديث»، «الفقه الأكبر»، «كتاب الأسماء والقبائل في اختلاف العراقيين»، «كتاب الأم في الفقه»، «الكتاب الجديد»، «الكتاب القديم»، «الكتاب المبسوط» في مذهبه، «مختصر البويطي»، «مختصر الربيع»، «مختصر المزني»، «معاني القرآن»، وغير ذلك. (كشف الظنون ٦/ ٩، وانظر ترجمته أيضاً في: تذكرة الحفاظ ١/ ٣٢٩، طبقات الشافعية ١/ ١٨٥، طبقات الفقهاء الشافعية ٦/ ١١٤، كتاب الوفيات ١٥٥ شذرات الذهب ٢/ ٩، تاريخ بغداد ٢/ ٥٦، البداية والنهاية ١٠/ ٢٦٦ ـ ٢٦٩).

الغزالي تغمده اللّه برحمته وأسكنه دار كرامته فلما توسطها أحب أن أختصرها وأحببت فشرعت على هذا القصد فلم أستمرّ عليه إلا نحو ورقتين وتعرّض للمخاطر استحسان زيادات أراني الذي يريني أنّ ذكرها مهمّ وأنه تتميم لطالب الغرض فلم يزل يزداد حتى خرج عن القصد الأوّل فلم يبق إلا كتاباً مستقلاً غير أنه يسايره في تراجمه وزدت عليها خاتمة ومقدمة. وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة وبالغت في توضيحه وتسهيله إذ لم أضعه إلا ليسهل على الأوساط والمبتدئين وها هو ذا واللّه أسأل أن ينفعني به ومن قرأه في الآخرة إنه المولى لكل جميل وهو حسبي ونعم الوكيل، ....

محمد بن أحمد (**الغزالي**) الطوسي[1] (**تغمده اللّه**) تعالى (**برحمته وأسكنه دار كرامته**) وهي الرسالة التي كتبها لأهل القدس مفردة ثم أودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتب الإحياء الأربعين (**فلما توسطها**) القارئ المشار إليه (**أحب أن أختصرها وأحببت**) أنا أيضاً ذلك (**فشرعت على هذا القصد**) يعني قصد الاختصار (**فلم أستمرّ عليه إلا نحو ورقتين**) من الأصل أو مما كتبته (**وتعرّض للمخاطر استحسان زيادات**) على ما في الرسالة المشار إليها (**أراني الذي يريني**) أي يخلق لي الرؤية القلبية التي هي الرأي (**أنّ ذكرها**) أي تلك الزيادات (**مهمّ**) لقاصد تحرير العقائد (**وأنه تتميم لطالب الغرض**) كذا في النسخ ولعله لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير أي طالب تحرير العقائد أو طالب اختصار الرسالة (**فلم يزل**) هذا الاستحسان أو المستحسن (**يزداد حتى خرج**) التأليف (**عن القصد الأوّل**) وهو قصد الاختصار المجرد (**فلم يبق إلا كتاباً مستقلاً**) لكثرة زياداته (**غير أنه يسايره**) أي يساير كتاب الإمام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية (**في تراجمه**) لحسن ترتيبها وبديع أسلوبها (**وزدت عليها**) أي على التراجم المشار إليها (**خاتمة**) بعدها (**ومقدمة**) في صدر الركن الأول (**وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة**) كما صنع في تراجم الركن الثاني اختصاراً وتقريباً (**وبالغت في توضيحه وتسهيله إذ لم أضعه إلا ليسهل**) أي ليكون سهلاً (**على الأوساط والمبتدئين**) ليعم نفعه (**وها هو ذا واللّه**) سبحانه لا سواه (**أسأل أن ينفعني به**) في الآخرة (و) ينفع به (**من قرأه في الآخرة**) فإن النفع فيها هو المطلب الأعلى والمقصد الأهم (**إنه**) تعالى (**المولى لكل جميل**) المنعم به (**وهو حسبي**) أي محسبي وكافيّ (و) هو (**نعم الوكيل**) سبحانه

....

---

(١) الغزالي الطوسي: تقدمت ترجمته قبل قليل.

وسميته «كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة» وينحصر بعد المقدمة في أربعة أركان وخاتمة في الإيمان والإسلام وما يتصل بهما.

الركن الأول: في ذات اللّه تعالى. **الثاني**: في صفاته. **الثالث**: في أفعاله. **الرابع**: في صدق الرسول ﷺ. وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول.

الأول: في معرفة اللّه تعالى، وينحصر في عشرة أصول وهي العلم بوجود اللّه تعالى وقدمه وبقائه وإنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر على مكان وأنه يرى وأنه واحد.

(**وسميته كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**) لأنهساير تراجم كتاب الإمام الغزالي بمعنى إنه ترجم بها وإن خالف ترتيبه في بعضها والمسايرة في الأصل مفاعلة من السير وهي أن يسير الراكبان متحاذبين أطلق هنا مجازاً على محاذاة كتابه لكتاب الإمام الغزالي في تراجمه (**وينحصر**) كتاب المسايرة (**بعد المقدمة**) أي ينحصر ما عدا المقدمة منه (**في أربعة أركان**) معقودة للكلام في معرفة الذات والصفات والأفعال وصدق الرسول (**وخاتمة**) معقودة للكلام (**في الإيمان والإسلام وما يتصل بهما**) ووضعها عقب الأركان الأربعة مأخوذ من الغزالي أيضاً فإنه عقد في كتاب الإحياء فصلاً للكلام في الإيمان والإسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية.

(**الركن الأول**) معقود للكلام (**في ذات اللّه تعالى**) الركن (**الثاني**) معقود للكلام (**في صفاته**) تعالى الركن (**الثالث**) معقود للكلام (**في أفعاله**) تعالى الركن (**الرابع**) معقود للكلام (**في صدق الرسول ﷺ وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول**) الركن (**الأول في معرفة اللّه تعالى وينحصر في عشرة أصول وهي العلم بوجود اللّه تعالى وقدمه وبقائه وإنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر على مكان وأنه يرى وإنه واحد**).

[المقدمة: في تعريف علم الكلام]

المقدمة تعريف الفن والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علماً وظناً في البعض منها ....

المقدمة

(تعريف الفن) أي فن علم العقائد المعروف بعلم الكلام[1] وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة للكلام التفصيلي في الفن أخرها إلى هذا المحل ليعقبها الشروع في الكلام التفصيلي فهو محلها وما قبلها إنما هو كلام في ترتيب الكتاب **(والكلام)** أي الفن المسمى بالكلام هو **(معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام**

المقدمة

اللام للعهد وهي طائفة من الكلام قدّمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه وذلك لأن أرباب العلوم النظرية رأوا تصدير كل علم بمعرفة حده وموضوعه لأن العلم تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فقدموا ما يفيد تصورها بصورة إجمالية تساويها صوناً للطلب والنظر عن الإخلال بما هو منها أو الاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنيّ بتعريف العلم ولما اتفقوا على أن تمايز العلوم في نفسها بحسب تمايز موضوعاتها ناسب تصدير العلم أيضاً ببيان الموضوع إفادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما أفاد التعريف تميزه بحسب المفهوم فقال: **(تعريف الفن)** المعترف للشيء هو الذي يستلزم تصوّره تصور ذلك الشيء وامتيازه عن كل ما عداه والفن نوع من أنواع العلم ترجع مسائله إلى جهة واحدة. والكلام هو علم التوحيد والصفات سمي به لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ولأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام وهو المعروف في هذا التركيب ومطلع التعريف قوله: **(معرفة النفس)** والمعرفة إدراك الجزئيات وهذا كالجنس وقوله: **(ما عليها)** أي ما يجب عليها فخرج معرفة ما لها وقوله: **(من العقائد)** من للبيان فخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة والعقائد جمع عقيدة وهي قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه **(المنسوبة لدين الإسلام)** الإضافة للبيان والدين وضع إلهيّ سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود

---

(١) تقدم التعريف بعلم الكلام، انظر تقديمنا في أول الكتاب.

عن الأدلة علماً) أي من جهة كون تلك المعرفة علماً في أكثر العقائد **(وظناً في البعض منها)** والمراد بالنفس هنا الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١] والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة(١) رضي الله عنه: الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها غير أن أبا حنيفة رضي الله عنه عرّف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الأحكام الشرعية الفرعية وللفقه الأكبر وهو العلم بالأحكام الشرعية الأصلية أي الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثاني فقد فأسقط قوله ما لها لأن القصد به إدخال معرفة إباحة المباحات لأنها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام والإضافة فيه بيانية وسيأتي بيان معنى الإسلام في الخاتمة.

إلى الخير بالذات. احترز بقوله: إلهي، عن الأوضاع الصناعية وبقوله: سائق، عن الأوضاع الإلهية غير السائقة كإنبات الأرض. وبقوله: لذوي العقول، عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار. وبقوله: باختيارهم، عن الأوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات، وبقوله: المحمود عن الكفر. وقوله: بالذات، متعلق بسائق يعني الوضع الإلهي بذاته سائق إلى ذلك والخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له أي يناسبه ويليق به **(عن الأدلة)** متعلق بمعرفة **(علماً)** تمييز **(وظناً في البعض)** أي إدراك النفس ما عليها من العقائد إدراكاً حاصلاً لها عن الأدلة اليقينة والظنية في البعض وبه خرج إدراك المقلد والأدلة جمع دليل والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فيتناول البرهان والإمارة واعتبار الإمكان ليتناول ما قبل النظر. والصحيح هو ما فيه وجه دلالة والدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشيء آخر أو من الظن به الظن بشيء آخر لزوماً ذاتياً أو مع القرائن. والظن الفكر الذي

---

(١) الإمام أبو حنيفة: هو النعمان بن ثابت بن طاوس بن هرمز مرزبان بن بهرام، الإمام الأعظم المجتهد الأقدم، أبو حنيفة الكوفي البغدادي، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد بالكوفة سنة ٨٠هـ، وتوفي ببغداد سنة ١٥٠هـ، من تصانيفه: «رسالته إلى عثمان البتي قاضي البصرة». «الفقه الأكبر» مشهور وعليه شروح «كتاب الرد على القدرية»، «كتاب العالم والمتعلم»، «المسند» في الحديث. (انظر ترجمته في: كشف الظنون ٦/ ٤٩٥، الطبقات الكبرى لابن سعد ٦/ ٣٤٨، ٧/ ٢٣٣، كتاب الثقات لابن حبان ٥/ ٥٦٩، البداية والنهاية ١٠/ ١١١ ـ ١١٢، الأعلام للزركلي ٨/ ٣٦، تاريخ بغداد ١٣/ ٣٢٣، وفيات الأعيان ٢/ ١٦٣، النجوم الزاهرة ٢/ ١٢، الجواهر المضية ١/ ٢٦، نزهة الجليس ٢/ ١٧٦، تاريخ الخميس ٢/ ٣٢٦، مفتاح السعادة ٢/ ٦٣، دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٣٣٠، مرآة الجنان ١/ ٣٠٩، شذرات الذهب ١/ ٢٢٧، كتاب الوفيات ١٣٠).

....

ثم إن كان المراد بما عليها ما طلب طلباً جازماً أي ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات وكراهة المكروهات وإن كان المراد به ما طلب منها فعلاً أو تركاً طلباً جازماً أو غير جازم فيخرج معرفة الندب والكراهة أيضاً بقوله: من العقائد والأدلة جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري واعتبار الإمكان ليتناول التعريف ما قبل النظر إذ الدليل دليل قبل أن ينظر فيه، والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احتراز عن الفاسد إذ لا اعتبار به وإن اتفق أن يفضي إلى المطلوب. والتقييد بالخبري احتراز عن المعرّف لأنه إنما يفيد مطلوباً تصوّرياً وقوله عن الأدلة متعلق بقوله معرفة أي معرفة ما ذكر الناشئة عن الأدلة وهو صريح في أن التقليد غير كافٍ في العقائد.

واعلم أن انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد ويسمى الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون لذلك ومنه أكثر حديث النفس فمعرفة مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه عن أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه الإمام الرازي(١) والآمدي(٢) والمراد النظر بدليل إجمالي أما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبه وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتأهلين له وأما غيرهم

يطلب به علم أو ظن والمراد بالفكر ههنا انتقال النفس في المعقولات قصداً والعلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة فخرج الجهل والظن إذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد والظن قضية يحكم بها

---

(١) الإمام الرازي: تقدمت ترجمته.

(٢) الآمدي: هو علي بن محمد بن سالم بن محمد الثعلبي، سيف الدين، أبو الحسن الآمدي الحنبلي ثم الشافعي. أصولي باحث أصله من آمد (ديار بكر)، ولد بها سنة ٥٥١هـ، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدرس بها واشتهر، نسبه الفقهاء إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، توفي سنة ٦٣١هـ، له من الكتب: «أبكار الأفكار» في الأصول، «الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الأحكام، «تعليقة الصغيرة» في الخلاف، «تعليقة الكبيرة» في الخلاف، «خلاصة الإبريز تذكرة للملك العزيز» في العقائد، «دقائق الحقائق» في الحكمة، «دليل متحد الائتلاف وجار في جميع مسائل الخلاف»، «رموز الكنوز» في الحكمة، «شرح كتاب الجدل للشريف المراغي»، «طريقة» في الخلاف، «غاية الأمل في علم الجدل»، «غاية المرام في علم الكلام»، «الغرائب وكشف العجائب في الاقترانات الشرطية»، «فرائد الفوائد» في الحكمة، «كتاب الترجيحات» في الخلاف، «كتاب المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين» «كشف التمويهات في شرح التنبيهات»، «لباب الألباب» في المنطق، «منائح القرائح»، «منتهى السالك في رتب المسالك»، «منتهى السول في علم الأصول»، «المآخذ الجلية في المؤاخذات الجدلية»، «النور الباهر في الحكم الزواهر» (كشف الظنون ٥/ ٧٠٧).

وتعيين محالّ وجوب العلم كمعرفته تعالى وصفاته الذاتية والظن كبعض شروط النبوّة وكيفية إعادة المعدوم والسؤال في القبر من خارج والحاصل منها معاداً من

ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (**وتعيين محالّ وجوب العلم كمعرفته تعالى و**) معرفة (**صفاته الذاتيّة و**) محالّ وجوب (**الظن كبعض شروط النبوّة وكيفية إعادة المعدوم والسؤال في القبر**) أو كيفيته إنما يستفاد (**من خارج**) لا من التعريف فقوله وتعيين مبتدأ خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله كبعض شروط النبوّة يشير به إلى الذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض إلى أنها غير شرط كما سنذكره في محله إن شاء اللّه تعالى والأدلة من الجانبين ظنية وأما كيفية إعادة المعدوم فستعرف في محلها أنها ظنية. وههنا بحث وهو أن يقال لك أن تمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الإعادة حتى لو لقي العبد ربه سبحانه وتعالى خالياً عن اعتقاد يتعلق بهما وبما أشبههما لم يتوجه عليه عقاب لأن الواجب في الإيمان بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن من ثبت شرعاً تعيينه وجب الإيمان بأنه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الإيمان به إجمالاً والواجب في الإيمان بالإعادة هو اعتقاد أن اللّه تعالى يحيي الموتى ويبعثهم للجزاء وإن لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية إعادتهم فهاتان المسألتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه إدخاله في التعريف بقوله وظناً في البعض وقد نبه حجة الإسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في أشباه هاتين من المسائل وباللّه التوفيق.

وأما السؤال فليس من الظنيات لأن أدلته متواترة معنى والتواتر المعنوي مفيد للقطع وبتقديم إرادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواترة معنى وهو أن المسؤل عنه الرب سبحانه والنبي ﷺ وحينئذٍ فاللائق ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية.

وقوله: (**والحاصل منها**) إشارة إلى إيراد على التعريف وجواب عنه أما الإيراد فهو

العقل مع تجويز نقيضها تجويزاً مرجوحاً (**وتعيين محالّ وجوب العلم كمعرفته**) أي معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركب والجوهرية والعرضية كقولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض (**وصفاته الذاتية**) أي ومعرفة صفاته الذاتية وهي عندنا تشمل ما يقال له صفات الفعل (**والظن**) أي وتعيين محال الظن (**كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم**) ولما كان شرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً حاول بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال: (**والسؤال في القبر من خارج والحاصل منها**) أي من العقائد (**معاداً من إعادة النظر خارج من حيث هو كذلك**) أي معاداً

إعادة النظر خارج من حيث هو كذلك داخل من حيث حصوله الأولي وهي حيثية ثابتة له ومباحث الإمامة ليس منه بل من المتممات وموضوعه المعلومات

أنه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد (**معاداً**) أي مرة ثانية (**من إعادة النظر**) في الدليل فإنه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة إنما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات إلى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل، فالتعريف غير جامع وأما الجواب فهو منع أن الحاصل ثانياً من إعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقاً إنما يعدّ منه باعتبار حصوله أوّلاً إذ هو المعرفة وأما باعتبار حصوله الثاني فليس منه إذ ليس معرفة فهو (**خارج**) عن التعريف (**من حيث هو كذلك**) أي من حيث إنه معاد (**داخل من حيث حصوله الأولى**) من النظر في الدليل أوّلاً (**وهي**) أي هذه الحيثية (**حيثية ثابتة له**) وإن اتصف بكونه معاداً ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه أن الذي يعترض به على التعريف هو المعاد لإعادة النظر دون نسيان، أما إن كانت إعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الأول ولذلك النظر بحيث احتيج إلى الاكتساب باستئناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية أيضاً ولا اعتراض به على التعريف وقد أورد على التعريف أيضاً أنه لا يتناول مباحث الإمامة مع أنها من علم الكلام لذكرها في كتبه، وأجيب بمنع كون مباحث الإمامة من علم الكلام وقد أشار المصنف إلى هذا الإيراد وجوابه بقوله: (**ومباحث الإمامة ليس منه بل**) هي (**من المتممات**) وبيان ذلك أن مباحث الإمامة من الفقه بالمعنى المتعارف لأن القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهي مسطورة فيها وإنما كانت متممة في علم الكلام لأنه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الإسلامية مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان اللّه عليهم أدرجت في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تتميماً لفائدة علم الكلام على أن بعضهم أدخلها في تعرف الكلام فقال: هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوّة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه إدخالها أن من مباحثها ما هو اعتقاد لا عملي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول اللّه ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي واعتقاد أنهم في الفضل كذلك والخلاف في ذلك كما سنبينه في محله إن شاء اللّه تعالى، وفي الإتيان بمن في قوله من المتممات تنبيه على أن في علم الكلام من المتممات غيرها كالكلام في التوبة لأنه من مباحث الفروع أيضاً (**وموضوعه**) أي

الخ (**داخل من حيث حصوله الأوليّ وهي حيثية ثابتة له ومباحث الإمامة ليست منه**) أي من الفن (**بل من المتممات**) فالأول يختلف باختلاف الحيثية والثاني من اللواحق بكل حال (**وموضوعه**)

التي يحمل عليها ما تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك.

موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن أحواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التي باعتبارها يعدّ علماً واحداً ويمتاز عن سائر العلوم هو (**المعلومات التي يحمل عليها ما**) أي شيء (**تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك**) فإنه يبحث فيه عما يجب للبارى تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والإرادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الأجزاء وقبول الفناء ونحوها، وكل ذلك بحث عن أحوال المعلوم فإذا قيل: الباري تعالى قديم أو الباري تعالى واحد أو عليم أو نحوها أو الجسم حادث أو إعادته بعد فنائه حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية وإذا قيل: الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلاً فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ العقيدة دينية فإنّ تركب الجسم دليل على افتقاره إلى الموجد له وإنما عدل المصنف عن قول المواقف[1] والمقاصد[2] أن موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية لأنه يتناول محمولات مسائله فإنها معلومات وحيثية تعلق إثبات العقائد الدينية معتبرة فيها. واعلم أن اللائق تسمية ما يجب للباري تعالى وما يمتنع في حقه صفات لا أحوالاً لإشعار الحال بالتحوّل والانتقال وهو على البارئ تعالى محال ولكنهم توسعوا بإطلاق الأحوال على ما يعمها في بيان موضوع علم الكلام بعد إطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية أي التي تلحقه لذاته أو لجزئه أو لخارج عنه مساو له وبينوا أن من موضوع علم الكلام المحدثات إذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر وأما مسائله فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وأما غايته فهي أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية محكماً.

أي موضوع الكلام (**المعلومات**) موجودة كانت أو معدومة (**التي يحمل عليها ما**) أي شيء (**تصير معه**) أي مع ذلك الشيء (**عقيدة دينية**) كقولنا الواجب قديم وشريك الباري ممتنع (**أو مبدأ لذلك**) يعني أو يصير المعلوم مع ما حمل عليه مبدأ لعقيدة دينية وهذا على ما زعم من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى:

---

(١) المواقف: هو كتاب «المواقف في علم الكلام» للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ. (كشف الظنون ٢/ ١٨٩١ ـ ١٨٩٤).

(٢) المقاصد: هو كتاب «المقاصد في علم الكلام» للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١هـ (كشف الظنون ٢/ ١٧٨٠ ـ ١٧٨١).

[الركن الأول
في ذات الله تعالى]

[الأصل الأول
من الركن الأول العلم بوجوده تعالى]

الأصل الأوّل: العلم بوجوده وقد أرشد سبحانه إليه بآيات نحو قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾﴾ [الواقعة: ٧١، ٧٢] فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات اضطرّه إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغني كل عن صانع

الأصل الأوّل العلم بوجوده تعالى

وأولى ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان (**وقد أرشد سبحانه إليه**) أي إلى وجوده تعالى (**بآيات نحو**) قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ﴾ [البقرة: ١٦٤] ونحو (**قوله**) تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩] وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الواقعة: ٦٣، ٦٤] لو نشاء لجعلناه حطاماً أي متحطماً وهو المتكسر ليبسه (**و**) قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [الواقعة: ٦٨، ٦٩] أي السحاب ﴿أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ لو نشاء جعلناه أجاجاً أي شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (**و**)قوله تعالى: (﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾﴾ [**الواقعة: ٧١، ٧٢] فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات**) من خلق الأرضين والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات وسائر ما اشتملت عليه الآيات (**اضطرّه**) ذلك (**إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم**

الأصل الأول العلم بوجوده تعالى

قوله: (**وقد أرشد الخ**) هذا دليل سمعي عقلي (**قوله إلا من لا عبرة بمكابرته**) هم

أوجده وحكيم رتبه وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرته وإنما كفروا بالإشراك ونسبة بعض الحوادث إلى غيره تعالى وإنكار ما جعل الله سبحانه إنكاره كفراً كالبعث وإحياء الموتى كالمجوس بالنسبة إلى النار والوثنيين بالأصنام والصابئة بالكواكب واعترف الكل بأن خلق السموات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] فهذا

الغريب **لا يستغني كل**) منها (**عن صانع أوجده**) من العدم (**وحكيم رتبه**) على قانون أودع فيه فنوناً من الحكم (**وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرته**) وهم بعض الدهرية(١) (**وإنما كفروا بالإشراك**) حيث دعوا مع الله إلهاً آخر (**ونسبة**) أي وبنسبة (**بعض الحوادث إلى غيره تعالى وإنكار**) أي وبإنكار (**ما جعل الله سبحانه إنكاره كفراً كالبعث وإحياء الموتى**) ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله: (**كالمجوس**(٢) **بالنسبة إلى النار**) حيث عبدوها فدعوها إلهاً آخر تعالى الله عن ذلك (**والوثنيين**(٣) **بالأصنام**) أي بسببها فإنهم عبدوها (**والصابئة**(٤) **بالكواكب**) أي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى وأما نسبة بعض الحوادث إلى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر إلى أهرمن والوثنيون ينسبون بعض الآثار إلى الأصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ﴾ [هود: ٥٤] والصابئون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب تعالى الله عما يشركون (**واعترف الكل بأن خلق السموات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى قال تعالى**: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [**لقمان: ٢٥**] **فهذا**) أي

بعض الدهرية (**قوله: وإنما كفروا**) أي العقلاء (**قوله: كالمجوس**) مثال المشركين.

---

(١) الدهرية: فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إلى الدهر، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿**وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر**﴾ [الجاثية: ٢٤]، وذهبوا إلى ترك العبادات رأساً لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثمّ إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع، وهواء تقمع، ويسمون بالملاحدة أيضاً (كشف اصطلاحات الفنون ١/ ٨٠٠).

(٢) المجوس: هم عبدة النيران القائلين أن للعالم أصلين نور وظلمة، وقال في كشاف اصطلاحات الفنون: المجوس فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر، وفي الملل والنحل: إنهم طائفة كان لهم كتاب فبدّلوه في الأصل، فأصبحوا وقد أسري بذلك الكتاب إلى السماء، فهم ليسوا من أهل الكتاب (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٧٩).

(٣) الوثنيون: هم عبدة الأصنام.

(٤) الصابئة: قيل: هم قوم يعبدون النجوم، وقيل هم قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية بعيدة عن الشرح ولا يقرون بالإسلام ولا بأية شريعة أخرى، يؤمنون بالمحسوس والمعقول، وربما يتصلون بعازيمون وهرمس، ولقد كانت لم مناظرات مع الحنفاء ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل ص٢٥٩، ٢٦٣، ٣١١.

كان في فطرهم ولذا كان المسموع من الأنبياء دعوة الخلق إلى التوحيد شهادة أن لا إله إلا اللّه دون أن يشهدوا أن للخلق إلهاً. وقد رتب العلماء النظار لإثباته مقدّمتين العالم حادث، والحادث لا يستغني عن سبب يحدثه. أما الثانية فضرورية ونبه عليها بأن اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله وما بعده مفتقر بالضرورة إلى مخصص، وأما الأولى فالأعراض ظاهرة الافتقار وهي أيضاً

الاعتراف بما ذكر (**كان**) ثابتاً (**في فطرهم**) من مبدإ خلقهم قد جبلت عليه عقولهم قال اللّه تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠] (**ولذا**) أي لكون الاعتراف بما ذكر ثابتاً في فطرهم (**كان المسموع. من الأنبياء**) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (**دعوة الخلق إلى التوحيد**) والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الأجسام بدليل أنه بين التوحيد بقوله: (**شهادة أن لا إله إلا اللّه دون أن يشهدوا أن للخلق إلهاً**) لما مر من أن ذلك كان ثابتاً في فطرهم ففي فطرة الإنسان وشهادة آيات القرآن ما يغني عن إقامة البرهان (**و**) لكن (**قد رتب العلماء النظار**) على سبيل الاستظهار (**لإثباته**) أي لإثبات وجود الباري تعالى بدليل العقل (**مقدّمتين**) فاقتفاهم حجة الإسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم (**العالم**) أي ما سوى اللّه تعالى من الموجودات (**حادث والحادث**) وهو ماكان معدوماً ثم وجد أي الممكن (**لا يستغني عن سبب يحدثه**) أي يرجح وجوده على عدمه (**أما**) المقدمة (**الثانية**) وهي قولهم الحادث لا يستغني عن سبب يحدثه (**فضرورية**) ومعلوم أن الضروري لا يستدل لإثباته ولكن ينبه عليه (**و**)قد (**نبه عليها بأن اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله**) أي ما قبل ذلك الوقت من الأوقات (**و**)دون (**ما بعده**) منها (**مفتقر بالضرورة إلى مخصص**) لأن كلّا من تقدمة على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بدّ من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمة عليه وتأخره عنه لأن

(**قوله: وقد رتب العلماء النظار الخ**) هذا دليل عقلي محض فاجتمع لهذا الأصل السمعي والعقلي المحض (**قوله العالم حادث**) العالم اسم لكل موجود سوى اللّه وذهب الفلاسفة إلى قدم السموات بمواردها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى إنها لا تخلو قط عن صورة وأطلقوا القول بحدوث ما سوى اللّه لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه وهذا الذي ذكره المصنف ينتج من أول الأول العالم لا يستغني عن سبب يحدثه (**قوله أما الثانية فضرورية**) وهي قوله والحادث لا يستغني عن سبب يحدثه وهذه كبرى الدليل وهي قضية ثابتة ضرورية والصغرى مبرهنة ثم استدل عليها بقوله: أما الأعراض فظاهرة الافتقار والعرض ما لا يقوم بذاته فهو مفتقر إلى محل يقوّمه (**قوله**

قائمة بالجسم فإذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها ويدل على حدوث الأجسام أنها لا تخلو

الترجح من غير مرجح محال (**وأما**) المقدمة (**الأولى**) وهي قولهم العالم حادث فاعلم أولاً أن العالم كما سيأتي جواهر[١] وأعراض[٢] فالجوهر ما له قيام بذاته بمعنى أنه لا يفتقر إلى محل يقوم به والعرض ما يفتقر إلى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالأجسام وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى وإن كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحاً لأنه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطوّلات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف إذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لإثبات المقدّمة الأولى بحدوث الإعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الأول منهما بقوله: (**فالأعراض ظاهرة الافتقار**) أي إلى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر ونبه على الثاني منهما مع تضمينه حدوث الأجسام بقوله: (**وهي أيضاً قائمة بالجسم**) مفتقرة في تحققها إليه (**فإذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها**) لتوقف وجودها على وجوده

وهي) أي الإعراض قائمة بالجسم (**قوله أما الأولى**) هي قوله لا تخلو عن الحركة والسكون

---

(١) الجوهر: هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً لأنه متى كان كذلك كان جوهراً، والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه (معجم الباقلاني ص١٢٢، ١٢٣).
وقال الغزالي في معيار العلم في المنطق ص٢٩١: يقال: جوهر لذات كل شيء، كالإنسان، ويقال: جوهر لكل موجود وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل، وهو معنى قولهم: الجوهر قائم بنفسه، ويقال: جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه.
وقال ابن سينا في النجاة ص١٢٦: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه، ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد ارسطو.
والخلاصة: الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الموجود في موضوع، فإن كان الجوهر حالاً في جوهر آخر كان صورة، إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلاً لجوهر آخر كان هيولى، وإن كان مركباً منهما كان جسماً.

(٢) العرض: ضد الجوهر، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته، ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به، فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض لأنه لا قيام له إلا بالجسم، وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق ولمس وغيره فهو عرض، وقال ابن سينا: كل ذات لم يكن في موضوع فهو عرض، وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض (النجاة ص٣٢٤).
وقال الإمام الغزالي في معيار العلم في المنطق: العَرَض هو الذي ليس وجوده شرطاً لوجود شيء.
وقال الخوارزمي: العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض من السواد، والحرارة من البرودة وغير ذلك (مفاتيح العلوم ص٨٦).

عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، أما الأولى فظاهرة، وأما الثانية فما شوهد من تعاقبهما وانقضائهما مشاهد فيه حدوث كل منهما بعد عدمه وما لم يشاهد إلا ساكناً كالجبال مثلاً يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلاً وغيرها وكذا قلبه ذهباً ونحوه وتجويزه تجويز عروض الحوادث ومحل الحوادث حادث، على ما نبين، ولأن السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه، على

(**ويدل على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث**) فهذه ثلاث دعاوى (**أما الأولى**) وهي أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون (**فظاهرة**) لأن من عقل جسماً لا ساكناً ولا متحركاً كان عن نهج العقل ناكباً ولمتن الجهل راكباً هذه عبارة حجة الإسلام المأخوذ معناها من الرسالة النظامية لشيخه إمام الحرمين[1] (**وأما**) الدعوى (**الثانية**) وهي أن الحركة والسكون حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقين أشار إلى الأوّل منهما بقوله: (**فما شوهد من تعاقبهما**) أي كون كل منهما يعقب الآخر أي يخلفه في محله عند ذهابه (**و**)من (**انقضائهما**) أي ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (**مشاهد فيه**) أي في ذلك التعاقب والانقضاء (**حدوث كل منهما بعد عدمه وما لم يشاهد**) من الأجسام (**إلا ساكناً كالجبال مثلاً يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلاً وغيرها**) وقوله وغيرها يغني عن قوله مثلاً والعكس (**وكذا**) يجوز عقلاً (**قلبه**) أي قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (**ذهباً ونحوه**) كفضة أو نحاس أو حديد (**وتجويزه**) أي تجويز ما ذكر من الحركة والقلب (**تجويز عروض الحوادث**) على محلها (**ومحل الحوادث حادث على ما نبين**) في إثبات الدعوى الثالثة وأشار إلى الطريق الثاني بقوله: (**ولأن السابق**) فقوله ولأن عطف على قوله فما شوهد إذ

(**قوله وأما الثانية**) هي قوله: وهما حادثان (**وأما الثالثة**) هي قوله وما لا يخلو عن الحوادث

---

(١) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله، ضياء الدين أبو المعالي الجويني الشافعي الشهير بإمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩هـ، قدم بغداد ثم سافر وجاور في مكة والمدينة، ورجع إلى نيسابور يدرس العلم ويعظ إلى أن توفي بها سنة ٤٧٨هـ، من تصانيفه: «الإرشاد» في علم الكلام، «أساليب في الخلاف»، «البرهان في الأصول»، «البلغة»، «التحفة في الأصول»، «تفسير القرآن»، «تلخيص التقريب»، «تلخيص نهاية المطلب»، «ديوان الخطب»، «رسالة النظامية»، «الشامل في الأصول»، «شرح لباب الفقه للمحاملي»، «عتاب الأمم»، «العقيدة النظامية»، «غنية المسترشدين في الخلاف»، «غياث الأمم» في الإمامة، «غياث الحق في اتباع الأحق» في التحريض على الأخذ بمذهب الشافعي، «الغياثي» صنفه للوزير غياث الدين في مجرى الأحكام السلطانية للماوردي، «لمع الأدلة»، «مدراك العقول»، «مغيث الحق في اختيار الأحق» صنعه لترجيح مذهبه، «نهاية الطلب في دراية المذهب»، «ورقات في الأصول» وغير ذلك (كشف الظنون ٥/ ٦٢٦).

ما نبين في وجوب بقاء الباري جل ذكره وتجويز طريان الضد تجويز العدم. وأما الثالثة فلو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أوّل لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الأفلاك فما لم ينقض ما لا أوّل له من الحوادث لم تنته النوبة إلى وجود الحادث الحاضر وانقضاء ما لا أول له محال، لأنك إذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت إلى ما قبله وهلم جرا على الترتيب لم تقض إلى نهاية وإلا لكان لها أول وهو خلاف المفروض، فوجود الحاضر الحادث محال لكنه ثابت فانتفى

التقدير وأما الثانية وهي حدوث الحركة والسكون فلأن ما شوهد إلخ ون السابق أي من الحركة والسكون (**لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما نبين في وجوب بقاء الباري جل ذكره**) في الأصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها (**وتجويز طريان الضد**) على محل هو (**تجويز العدم**) على ضده الذي كان بذلك المحل أوّلاً ضرورة أن الضدين يمتنع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر إلى الضد الطارئ تجويز الطريان وبالنظر إلى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد والأولى أن تجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لا أنه هو (**وأما**) الدعوى (**الثالثة**) وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (**فلو لم يكن**) أي فبرهانها أنه لو لم يكن (**كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أوّل لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الأفلاك**) أي حركاتها اليومية (**فما لم ينقض ما لا أوّل له من الحوادث لم تنته النوبة إلى وجود الحادث الحاضر**) لأن الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء عما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا (**وانقضاء ما لا أول له محال لأنك إذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت إلى ما قبله**) فلاحظته (**وهلم جرا على الترتيب لم تقض إلى نهاية**) ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال (**وإلا**) أي وإن لا يكن ما ذكرنا من عدم إفضائك إلى نهاية (**لكان لها**) أي لتلك الحوادث (**أول وهو خلاف المفروض فوجود الحاضر الحادث محال**)

فهو حادث الخ وذكر بعض المحققين مقدمتين غير هاتين الصغرى العالم ممكن موجود والكبرى وكل ممكن موجود حادث فالعالم حادث أما أنه ممكن فلأنه مركب وكل مركب ممكن لافتقاره إلى أجزائه وأما أن كل ممكن موجود حادث فلأن الممكن متساوي الطرفين فيمتنع ترجيح أحدهما على الآخر لذاته بل لا بد له من مؤثر فما يؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل أن يكون حالة الوجود والإلزام تحصيل الحاصل ولا حالة العدم والإلزام الجمع بين النقيضين مع أنه يستلزم المطلوب فتعين أن يكون حالة الحدوث فظهر أن كل ممكن موجود حادث وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محدثاً لصار موجوداً بإيجاد غيره إياه ولو كان كذلك لكان الإيجاد إما ذات الموجد القديم وهو محال لأنه يقتضي وجوده في الأزل لوجود ما هو إيجاده ووجود الحادث في الأزل محال، أو ذات الموجد هو مفض إلى إيجاد الأثر والمؤثر أو معنى

ملزومه وهو وجود حوادث لا أوّل لها فانتفى ملزومه وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديماً فما لا يخلو عن الحوادث حادث وهذا العالم لا يخلو عن الحوادث، فهذا العالم حادث وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى الموجد معلوماً بالضرورة وذلك الموجد هو سبحانه المعنيّ بالاسم الذي هو اللّٰه.

[الأصل الثاني
أنه تعالى قديم لا أول له]

الأصل الثاني: أنه تعالى قديم لا أوّل له أي لم يسبق وجوده عدمه لأنه لو

على هذا التقدير لأنه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها (**لكنه**) أي الحادث الحاضر (**ثابت**) ضرورة (**فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا أوّل لها فانتفى**) أي فلانتفاء وجود حوادث لا أول لها انتفى (**ملزومه وهو كون ما لا يخلو عن الحوادث قديماً**) فثبت نقيضه كما أشار إليه بقوله: (**فما لا يخلو عن الحوادث حادث و**) بعد ثبوت ذلك تقول في إثبات حدوث العالم (**هذا العالم لا يخلو عن الحوادث**) وما لا يخلو عن الحوادث حادث (**فهذا العالم حادث وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى الموجد معلوماً بالضرورة**) كما قدمه في صدر الاستدلال (**وذلك الموجد هو سبحانه المعنيّ**) أي المقصود (**بالاسم الذي هو اللّٰه**) فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي يستند إليه إيجاد كل موجود ولهم في مسمى كلمة الجلالة عبارةً أخرى وهي أنه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزام ما لا يقبل الانفكاك بوجه وما في الأركان الثلاثة الأولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة.

(**الأصل الثاني أنه**) أي أن الباري (**تعالى قديم**[1] **لا أوّل له أي لم يسبق وجوده**

غيره وذلك إما أن يكون قائماً بنفسه وهو محال لكونه صفة أو قائماً بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد والأول محال أن تكون صفة الشيء مؤثرة في وجود ذلك الشيء لأنها تابعة له وكذا الثاني لأنه إذا كان إيجاده حادثاً كان القديم محلاً للحوادث وإن كان قديماً فقدمه يقتضي قدم الموجد الحادث ولأن علة وجود العالم وجود الباريء ووجوده لاستحالة التخلف عنه في الأزل فيقتضي قدم وجوده قدم ما يتعلق وجوده به. والجواب عن الأول أن وجود العالم تعلق بإيجاد اللّٰه تعالى إياه والإيجاد صفة ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ما تعلق وجوده بغيره، ولأن الإيجاد ما كان ليوجد في الحال بل ليوجد وقت وجوده على ما يأتي في التكوين وعن الثاني أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام الباريء ويجب أن لا يحصل في العالم تغير وهو خلاف الحس (**الأصل الثاني: أنه تعالى قديم**) أي متصف بصفة

---

(١) القِدَم أن يكون الشيء قديماً، ويقابله الحدوث، وهما صفتان للوجود، وأما الماهية فإنما توصف=

كان حادثاً افتقر إلى محدث فينتقل الكلام إلى ذلك المحدث فإن كان قديماً فهو المراد باللّه وإلا ونقلنا الكلام إلى محدثه وهكذا فإن تسلسل لزم عدم حصول

عدمه) وهذا التفسير للقديم ينبه على أن القدم في حقه تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فإن ذلك وصف للمحدثات كما في قوله تعالى: ﴿ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يس: ٣٩] وليس القدم معنى زائد على الذات قال حجة الإسلام[١] في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم يعني في حق اللّه تعالى سوى إثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضاً قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل[٢] إلى غير نهاية اهـ. واستدل على إثبات صفة القديم بقوله: **(لأنه لو كان حادثاً افتقر إلى محدث فينتقل الكلام إلى ذلك المحدث فإن كان قديماً فهو المراد باللّه)** أي فهو مسمى كلمة الجلالة **(وإلا)** أي وإن لم

القدم **(قوله لا أول له)** وفي عبارة غيره: ما لا أول لوجوده. وقيل: ما لم يسبق بالعدم. وقيل: ما لم يسبق بالغير. والقدم إما إضافي أو زماني أو ذاتي أما الإضافي فهو أن يكون ما

= بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما. وقد يوصف بهما العدم، فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق به حادثاً، ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقياً وقد يؤخذ إضافياً، أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقاً ذاتياً ويسمى قدماً ذاتياً. وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في حال ما أصلاً، حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما إلى غيره، وهو يستلزم الوجوب. والقديم بهذا المعنى يستلزم الواجب.

ويراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقاً ذاتياً سواء كان هناك سبق زماني أو لا ويسمى حدوثاً ذاتياً، وحاصله احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في وقت ما.

فالقديم بالزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده، ويراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقاً زمانياً ويسمى حدوثاً زمانياً، وحاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى.

والقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة عن كونه تعالى موجباً بالذات، وأما عند المتكلمين، فالقديم مطلقاً مفسّر بما لا يكون مسبوقاً بالعدم (كشاف من اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٠٥).

وقال ابن سينا في «النجاة» ص٢١٨: فصل في القديم والحادث: يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه.

(١) حجة الإسلام الغزالي: تقدمت ترجمته.

(٢) التسلسل: هو ترتب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المنطقيين، وأما التسلسل المستحيل عندهم فترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود، واستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين: اجتماع الأمور الغير متناهية في الوجود والترتيب بينها إما وضعاً أو طبعاً، وعند المتكلمين ليست مذكورة بشرطين مذكورين، بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل، ويؤيده ما وقع في=

حادث منها أصلا بأولى مما ذكرناه في حوادث لا أوّل لها لأن هذا الترتيب علّي غير أن إيجاد كل للآخر بالاختيار وذلك لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث لكن حصول الحوادث ثابت فيجب أن ينتهي إلى موجد لا أوّل له ولا يراد بالاسم الذي هو الله إلا ذاك تعالى وتقدس عن كل نقيصة.

يكن قديماً كان حادثاً و(**نقلنا الكلام إلى محدثه وهكذا فإن تسلسل**) لا إلى نهاية (**لزم عدم حصول حادث منها أصلاً**) كما ذكرناه في الأصل السابق من أن المحال الذي هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا (**بأولى**) أي بطريق هو أولى (**مما ذكرناه**) أي من الطريق الذي ذكرناه (**في**) استلزام (**حوادث لا أوّل لها**) استحالة وجود الحادث الحاضر (**لأن هذا الترتيب علّي**) أي ترتيب معلول على علة فكل مرتبة من مراتبه علّة لوجود ما يليها (**غير أن إيجاد كل للآخر**) الذي يليه (**بالاختيار**) كما ينبه عليه قولهم افتقر إلى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا علّي ليس على طريقة الفلاسفة وهي أن العلة توجب المعلول (**وذلك**) الطريق المذكور في حوادث لا أول لها (**لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث**) في الوجود دون تعرّض لكون كل منها علة لوجود ما يليه (**لكن حصول الحوادث ثابت**) ضرورة بالحس والعقل (**فيجب أن ينتهي**) حصولها في الوجود (**إلى موجد لا أوّل له ولا يراد بالاسم الذي هو الله إلا ذاك**) الموجد الذي لا أول له (**تعالى وتقدس عن كل نقيصة**) سبحانه قال إمام

مضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كما لوجود الأب بالقياس إلى وجود الابن وأما الزماني فهو أن لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم وأما الذاتي فهو أن لا يكون وجوده من الغير والحدوث أيضاً إضافي وهو أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره أو زماني وهو أن يكون مسبوقاً بالعدم أو ذاتي وهو أن يكون وجوده من الغير والقدم الذاتي أخص من الزماني وهو من الإضافي والحدوث بعكس ذلك لأن الحدوث نقيض القدم ونقيض الأعم أخص من نقيض الأخص (**قوله لأن هذا الترتيب علّي**) أي الأول علّة للثاني وهلم (**قوله وذلك**) أي دورات الأفلاك. قلت: ولهم تقرير آخر وهو أن كل ما يتصوره

= شرح حكمة العين: أقسام التسلسل أربعة، لأنه إما أن لا تكون أجزاء التسلسل مجتمعة في الوجود أو تكون. والأول هو التسلسل في الحوادث، والثاني إما أن يكون بين تلك الأجزاء ترتّب طبيعي وهو التسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معاً، أو وضعي وهو التسلسل في الأجسام، أو لم يكن بينها ترتب، وهو التسلسل في النفوس البشرية، والأقسام بأسرها باطلة عند المتكلمين دون الأول، والرابع عند الحكماء (كشف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٢٩).

[الأصل الثالث
أنه تعالى أبدي ليس لوجوده آخر]

الأصل الثالث: أن اللّه تعالى أبديّ ليس لوجوده آخر أي يستحيل أن يلحقه عدم، لأنه لو جاز عدمه فأما بنفسه أو بمعدم يضادّه، والأول باطل لأنه لما ثبت أنه الموجد الذي استندت إليه كل الموجودات ثبت عدم استناده إلى غيره فيلزم أن يكون من نفسه فإذا ثبت أو وجوده مقتضى ذاته استحال أن تؤثر عدمها لأن ما بالذات لا يتخلف عنها وكذا الثاني لأن ذلك الضد المقتضى نفيه

الحرمين رحمه اللّه تعالى في الإرشاد: فإن قيل: في إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لا أول لها إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات وذلك يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها أي وقد تبين بطلانه. قلنا: هذا زلل ممن ظنه فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فإذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجوداً آخر إذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود إلى وقت وقدرت الأوقات موجودة لافتقرت تلك الأوقات إلى أوقات أخر وذلك يجرّ إلى جهالات لا ينتحلها عاقل فالباري سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الإرشاد.

(**الأصل الثالث**) في البقاء وهو (**أن اللّه تعالى أبديّ ليس لوجوده آخر أي يستحيل أن يلحقه عدم**) لأنه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه (**لأنه لو جاز عدمه**) لاحتاج انعدامه بعد وجوده إلى علة لما مر من استحالة الترجح بلا مرجح (**فأما**) أن ينعدم (**بنفسه**) بأن يكون انعدامه أثراً لقدرته (**أو**) ينعدم (**بمعدم يضادّه**) فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لأنه لا يتوهم صلاحيتهما لعلية انعدام المثل والخلاف (**والأول**) وهو انعدامه بنفسه (**باطل لأنه لما ثبت أنه الموجد الذي استندت إليه كل الموجودات ثبت عدم استناده إلى غيره فيلزم أن يكون**) وجوده له (**من نفسه**) أي اقتضته ذاته المقدّسة اقتضاء تاماً (**فإذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته**) المقدّسة (**استحال أن تؤثر**) ذاته (**عدمها لأن ما بالذات**) أي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاماً (**لا يتخلف عنها**) وقد

العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن لأن ذاته إن اقتضت وجوده فقط في الخارج فهو الواجب وإلا فإن اقتضت عدمه مطلقاً في الخارج فهو الممتنع وإن لم تقتض شيئاً منهما فهو الممكن فالبارئ تعالى واجب لذاته وكل ما هو واجب لذاته يجب أن يكون قديماً لأنه لو كان حادثاً لكان محتاجاً إلى محدث فيكون ممكناً هذا خلف (**الأصل الثالث**)

إما قديم أو حادث لا يجوز الأوّل وإلا لم يوجد معه من الابتداء أصلاً لأن التضاد يمنع الاجتماع وقد ثبت وجوده تعالى ومحال وجوده في القدم ومعه ضده ولا الثاني إذ ليس الحادث في مضادته للقديم بحيث يقطع وجوده بأولى من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع وجوده بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم لأن الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث.

[الأصل الرابع
أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز]

الأصل الرابع: أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز وإلا لكان متحركاً في حيزه أو

تختصر العبارة عن ذلك فيقال لأن واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه (**وكذا الثاني**) وهو انعدامه بمعدم يضاده باطل أيضاً (**لأن ذلك الضد المقتضي نفيه إما قديم أو حادث لا يجوز الأوّل**) وهو كونه قديماً (**وإلا**) لو جاز كون ذلك الضد قديماً (**لم يوجد معه**) أي لزم انتفاء وجود الباري سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (**من الابتداء أصلا لأن التضاد يمنع الاجتماع**) بين الشيئين اللذين اتصفا به (**وقد ثبت وجوده تعالى**) أزلاً (**ومحال وجوده في القدم ومعه ضده**) لما مر آنفاً من أن التضاد يمنع الاجتماع (**ولا**) يجوز (**الثاني**) أيضاً وهو كون ذلك الضد حادثاً (**إذ ليس الحادث في مضادته**) أي باعتبار مضادته (**للقديم بحيث يقطع**) أي الحادث (**وجوده**) أي وجود ضد القديم (**بأولى من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع**) أي القديم (**وجوده**) أي وجود ضده الحادث (**بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم**) ورفعه (**لأن الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث**).

الأصل الرابع: **أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز**)[1] أي يختص بالكون في الحيز خلافاً

قوله (**وكذا الثاني**) هو قوله أن ينعدم بمعدم (**قوله ولا الثاني**) هو قوله أو حادث (**الأصل الرابع**: **أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز**) خلافاً للنصارى (**وإلا لكان الخ**) أقرب من هذا إن كل

---

(١) التحيز: هو الحصول في المكان، أو الحصول في الحيّز، والمتحيز هو الحاصل في الحيّز، وبعبارة أخرى القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية فعند المتكلمين لا جوهر إلا بالمتحيز بالذات أي القابل للإشارة بالذات، وأما العرض فتحيز بالتبع، وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزاً بالذات وقد لا يكون متحيزاً أصلاً كالجواهر المجردة، وقال صاحب المحاكمات: المتحيز ثلاثة أقسام: إما أن يكون متحيزاً بالاستقلال كالصورة والجسم، وإما أن يكون متحيزاً بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض أو على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى فإنه متحيز بشرط حلول الصورة فيها (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٣٦).

ساكناً وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بما قدمناه فإن سماه أحد جوهراً ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز فإنما خطؤه في التسمية.

الأصل الخامس

أنه تعالى ليس بجسم

وهو المؤلف من جواهر لا تتجزأ وإبطال كونه جوهراً يستقل به مع زيادة

للنصارى وقوله يتحيز وصف كاشف لا مخصص لأن من شأن الجوهر الاختصاص بحيِّزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (**وإلا**) أي وإن لا يكن ذلك بان كان جوهراً (**لكان**) إما (**متحركاً في حيزه أو ساكناً**) فيه لأنه لا ينفك عن أحدهما (**وهما**) أي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركاً أو ساكناً (**حادثان**) لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (**وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث**) والحكم بحدوثه ثابت (**بما قدمناه**) أي بسبب ما قدّمناه في الأصل الأوّل من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسيأتي بيان ذلك في الأصل السابع (**فإن سماه أحد جوهراً ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز**) من إثبات الجهة والإحاطة ونحوهما (**فإنما خطؤه في التسمية**) أي من حيث إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا من حيث المعنى لمثل ما سيأتي في إطلاق الجسم إذ لم يرد إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعاً وفي إطلاقه إيهام نقص، تعالى اللّه سبحانه عن أن يتطرق إلى سرادقات عظمته شائبة نقص، فإن الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء مقداراً.

(**الأصل الخامس أنه تعالى ليس بجسم**[1] **و**) الجسم (**هو المؤلف من جواهر**) فردة وهي الأجزاء التي (**لا تتجزأ وإبطال كونه جوهراً**) كما مر في الأصل الرابع (**يستقل به**)

متحيز محتاج إلى الحيز والإله ليس بمحتاج (**قوله فإنما خطؤه في التسمية**) يقال عليه فكيف صح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع وجوابه أن ذلك بالإجماع وهو من الأدلة الشرعية. قلت منع ركن الإسلام هذه التسمية مطلقاً لأن الجوهر عند القدماء وإن لم يكن متحيزاً لكنه من جملة الممكنات. وقال في الكفاية: إطلاق هذه الأسامي على اللّه تعالى من غير إرادة ما وضع له اللفظ خطأ في اللغة والشرع ويوهم معنى التركيب والحدوث فلا يجوز استعماله أصلاً (**الأصل الخامس**) (**قوله: وإبطال كونه جوهراً يستقل به**) أن يستقل بكونه ليس بجسم

---

(١) الجسم قد يطلق على المسمى به من حيث إنه متصل محدود ممسوح في أبعاد، كيف نسبت، طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة، ويقال: جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة (معيار العلم ص ٢٩٠). =

لوازم تقتضي الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق فإن سماه أحد جسماً وقال لا كالأجسام يعني في نفي لوازم الجسمية فإنما خطؤه في إطلاق الاسم كالأول بالإجماع فإنه لم يوجد في السمع ما يسوّغ إطلاقه ليجوز على

أي بإبطال كونه جسماً لأنه إذا بطل كونه جوهراً مخصوصاً بحيز بطل كونه جسماً لأن كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر (**مع**) ما في الجسمية من (**زيادة لوازم تقتضي الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق**) فإن كلّاً منها ينافي الوجوب الذاتي لاقتضائها الاحتياج على ما قرر في المطولات (**فإن سماه أحد جسماً وقال لا كالأجسام يعني في نفي لوازم الجسمية**) كبعض الكرامية[1] فإنهم قالوا هو جسم بمعنى موجود وآخرين منهم قالوا هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه فأخطؤا بذلك ومن أخطأ بذلك (**فإنما خطؤه في إطلاق الاسم**) لا في المعنى (**كالأول**) أي كمن قال جوهر لا كالجواهر فإن خطأه كذلك كما مر هذا أعني خطأ من أطلق الأول أو الثاني ثابت (**بالإجماع**) من القائلين بأن الأسماء توقيفية والقائلين بجواز إطلاق ما لا يوهم نقصاً وإن لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن أن محل الإجماع حصر الخطأ في إطلاق اسم الجسم أو الجوهر دون المعنى وهو حصر إضافي والأوجه ما شرحنا به العبارة من أن قوله بالإجماع خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا فيكون محل الإجماع تخطئه من أطلق واحداً منهما وامتناع إطلاق كل منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بالاشتقاق وهو القول بجواز إطلاق المشتق مما ثبت سمعاً اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصاً وإن لم يرد به توقيف فبينه المصنف بقوله: (**فإنه**) أي فإن الشأن (**لم يوجد في السمع**) أي الكتاب والسنة (**ما يسوّغ إطلاقه**) أي إطلاق اسم الجسم أو الجوهر (**ليجوز**) إطلاقه

(**قوله مع زيادة لوازم**) أي للجسم تقتضي الحدوث (**قوله بالإجماع**) أي بإجماع القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (**قوله فإنه لم يوجد في السمع**) أي في الكتاب والسنة (**ما يسوغ إطلاقه الخ**) وهو ورود فعل مسند إليه تعالى ليشتق منه كما قيل في قوله تعالى: كما

= والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية، والصورة النوعية بقولهم: إن الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل، لا وجود لمحله دونه قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادىء النظر، أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها، المدرك في بادىء النظر بالحس على حين أن الصورة النوعية جوهر بسيط، لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه (تعريفات الجرجاني).

(١) الكرّامية: من الفرق الكلامية الصفاتية، أتباع أبي عبد الله محمد بن كرّام السجستاني، كانت لهم معتقدات عدة تأثروا بالفلاسفة كما أنهم أوّلوا كثيراً من النصوص، وقد اختلف أتباعه وانقسموا إلى اثني عشرة فرقة خالفت بعضها بعضاً، وقد فصل أراءها ومعتقداتها كل من: الملل ١٨٠، التبصير ٦٥، الفرق ٦٥، العبر ١/ ١٠، مقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٧.

قول القائلين بالاشتقاق في الأسماء ولأن شرطه بعد السمع أن لا يوهم نقصاً واسم الجسم يقتضيه من حيث اقتضاؤه الافتقار وهو أعظم مقتض للحدوث فمن أطلقه فهو عاص بل قد كفره بعضهم وهو أظهر، فإن إطلاقه مختاراً بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف ولما ثبت انتفاء الجسمية ثبت انتفاء لوازمها فليس سبحانه بذي لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه ولا حال في شيء ولا محل له.

(**على قول القائلين بالاشتقاق في الأسماء**) وهم المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أصحابنا فامتنع إطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط الثاني أيضاً معه بقوله: (**ولأن شرطه**) أي شرط القول بالاشتقاق في الأسماء عند القائلين به (**بعد السمع**) أي بعد اتصافه تعالى سمعاً بالمعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق (**أن لا يوهم**) إطلاقه (**نقصاً**) وكل من شرطي الإطلاق منتف **أما الأول**: فلأن المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على الباري تعالى ولم يرد سمعاً اتصافه بما أخذ اشتقاق المعنى المجازي لواحد منهما **وأما الثاني**: فنبه على انتفائه بقوله: (**واسم الجسم يقتضيه**) أي النقص (**من حيث اقتضاؤه الافتقار**) إلى أجزائه التي يتركب منها (**وهو**) أي الافتقار (**أعظم مقتض للحدوث**) وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون في اللفظ الذي يطلق إشعاراً بالإجلال والتعظيم وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد هو ما اتصف به الباري تعالى بمعناه ولم يرد إذن ولا منه به ولا بمرادفه وكان مشعر بالجلال من غير وهم إخلال واحترز بكونه مشعر بالجلال على نحو الزارع والرامي فإنه لا يجوز إطلاقه مع ورود قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الواقعة: ٦٤]، وقوله ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] إذا تقرر ذلك وأنه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم (**فمن أطلقه فهو عاص**) بذلك الإطلاق (**بل قد كفره بعضهم**) يعني ركن الإسلام في فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة إلى آخر كلامه (**وهو**) أي التكفير لمن أطلقه (**أظهر**) من عدم التكفير (**فإن إطلاقه**) إياه حال كونه (**مختاراً**) لإطلاقه غير مكره عليه (**بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف**) بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقاً (**ولما ثبت انتفاء الجسمية**) بالمعنى المذكور (**ثبت انتفاء لوازمها**) وهي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والألم والفرح والغم ونحوها (**فليس سبحانه بذي لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه ولا حال في شيء ولا محل له**) ولا متحد بشيء ولا يعرض له

أحسن الله إليك ونحوه محسن ومحسان وقيل مسامح لورود اسمح يسمح لك وردّ بأن يسمح خرج مخرج المشاكلة قلت ويقال مثل هذا في الجوهر والله أعلم (**قوله بل كفره بعضهم**)

الأصل السادس
أنه تعالى ليس عرضاً

لأن العرض ما يحتاج إلى الجسم في تقوّمه فيستحيل وجوده قبله والله تعالى قبل كل شيء وموجده ولأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه، وليس العرض كذلك وقد تحصل إلى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض وأنه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهر ولا عرضاً فلا يشبه شيئاً كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

لذة عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما يعرض للأجسام لأنه لا يعقل من هذه الأمور إلا ما يخص الأجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي، ولأن هذه الأمور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الباري تعالى محالات فما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتي في الأصل الثامن.

(**الأصل السادس أنه تعالى ليس عرضا**)(١) واستدل له من وجهين: **الأول**: ما تضمنه قوله: (**لأن العرض**) هو (**ما يحتاج إلى الجسم**) وفي الاقتصاد أو الجوهر (**في تقوّمه**) أي في قيام ذاته وتحققها (**فيستحيل وجوده قبله**) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء (**والله تعالى قبل كل شيء وموجده**) كما ثبت بالأدلة السابقة (**و**)الثاني ما تضمنه قوله: (**لأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه**) كالإرادة والخلق (**وليس العرض كذلك**) إذ لا تعقل هذه الأوصاف إلا لموجود قائم بنفسه (**وقد تحصل**) من أوّل الأصول (**إلى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض**) وقوله جواهر يتناول الأجسام لأنها كلها جواهر مؤلفة (**وأنه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهراً ولا عرضاً**) بل ذاته مخالفة لسائر الذوات (**فلا يشبه شيئاً**) ولا يشبهه شيء (**كما قال تعالى**: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]) أي ليس مثله شيء يناسبه ويزاوجه أو المراد من مثله ذاته المقدّسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية فإنه إذا نفي عمن يناسبه ويسدّ مسدّه كان نفيه عنه أولى وقيل: مثله صفة أي ليس كصفته صفة والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة به تعالى لا

هو ركن الإسلام في فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الخ.

---

(١) تقدم التعريف بمصطلح العرض.

الأصل السابع
أنه تعالى ليس مختصاً بجهة

لأن الجهات التي هي الفوق والتحت واليمين إلى آخرها حادثة بأحداث الإنسان ونحوه ما يمشي على رجلين فإن معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه والباقي ظاهر و فيما يمشي على أربع أو على بطنه ما يحاذي ظهره من فوقه

لأمر زائد هذا مذهب الأشعري[١] ومن وافقه وأما الأدلة عليه فإلى المطولات.

(**الأصل السابع أنه تعالى ليس مختصاً بجهة**)[٢] أي ليست ذاته المقدّسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الأمكنة (**لأن الجهات**) الست (**التي هي الفوق والتحت واليمين إلى آخرها**) أي والشمال والأمام والخلف (**حادثة بأحداث الإنسان ونحوه ما يمشي على رجلين**) كالطير (**فإن معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه**) أي من جهة العلو وهي جهة السماء (**والباقي ظاهر**) وهو أن جهة السفل ما يحاذي رجله من جهة الأرض واليمين ما يحاذي أقوى يديه غالباً والشمال مقابلها والإمام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك إليها والوراء مقابلها (و)معنى الفوق (**فيما يمشي على أربع أو على بطنه**) أي بالنسبة إليهما (**ما يحاذي ظهره من فوقه**) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت إذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس

---

(١) الأشعري: هو أبو الحسن الأشعري، تقدمت ترجمته.

(٢) الجهة: عند الحكماء يطلق على معنيين: أحدهما: أطراف الامتدادات، وبهذا المعنى يقال: ذو الجهات الثلاث، والسبع إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست، بل تكون أقل وأكثر وتسمى مطلق الجهة:

والمعنى الثاني: تلك الأطراف من حيث إنها منتهى الإشارات الحسية ومقصد الحركات الأينية ومنتهاها بالحصول فيه، أي بالقرب منه والحصول عنده، فخرج الحيز والمكان لأن كلاً منهما مقصد الحركات ومنتهاها لكن لا بالحصول عنده بل بالحصول فيه، ودخل المحدود المركز ويسمى بالجهة المطلقة، فالجهة بالمعنى الأول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة، وبالمعنى الثاني بخلاف ذلك. ثم الجهة المطلقة إما حقيقية وهي التي لا تكون وراءها تلك الجهة، وإما غير حقيقية وهي التي تكون وراءها تلك الجهة، فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون وراؤه فوقاً وهو المحدود، والتحت الحقيقي هو ما لا يكون وراؤه تحتاً وهو المركز، ومراد الحكماء من قولهم: إن الفوق والتحت لا يتبدلان لأن القائم إذا صار منكوساً لم يصر ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً، بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق بخلاف باقي الجهات فإن الحقيقيين منهما غير متبدلين لا أنهما لا يتبدلان مطلقاً، سواء كان حقيقيين أو غير حقيقيين، فعلى هذا تبدل غير الحقيقيين منهما لا ينافي مرادهم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٩٨).

ثم هي اعتبارية فإن النملة إذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة إليها جهة الأرض لأنه المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديراً كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات وقد كان تعالى في الأزل ولم يكن شيء من الموجودات فقد كان تعالى لا في جهة ولأن معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية فإن أريد بالجهة غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين حتى ينظر فيه أيرجع إلى التنزيه فيخطأ في مجرد التعبير أو إلى غيره فيبين فساده.

ولا رجل ولا ظهر (**ثم هي**) أي الجهات (**اعتبارية**) لا حقيقية لا تتبدل (**فإن النملة إذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة إليها جهة الأرض لأنه المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديراً كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات**) لأن لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (**وقد كان تعالى**) موجوداً (**في الأزل ولم يكن شيء من الموجودات**) لأن كل شيء موجود سواه حادث كما مر دليله (**فقد كان**) تعالى (**لا في جهة**) لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله: (**ولأن معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا**) أي معين من الأحياز (**وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية**) في حقه تعالى إذا الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز إلا بواسطة كونه حالاً في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية كاف في بطلانه (**فإن أريد بالجهة**) معنى (**غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين**) أي فليبينه من أراده (**حتى ينظر فيه أيرجع إلى التنزيه**) عما لا يليق بجلال الباري سبحانه (**فيخطأ**) من أراده (**في مجرد التعبير**) عنه بالجهة لإيهامه ما لا يليق ولعدم وروده في اللغة (**أو**) يرجع (**إلى غيره**) أي غير التنزيه (**فيبين فساده**) لقائله وغيره صوناً عن الضلالة والله ولي التوفيق فإن قيل: فما بال الأيدي ترفع إلى السماء وهي جهة العلو أجيب بأن السماء قبلة الدعاء تستقبل بالأيدي كما أن البيت قبلة الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الإسلام في الاقتصاد سر الإشارة بالدعاء في السماء على وجه فيه طول فيراجعه من أراده.

الأصل الثامن
أنه تعالى استوى على العرش

مع الحكم بإنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة

(**الأصل الثامن أنه تعالى: استوى على العرش**) وهذا الأصل معقود لبيان أنه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحا في ترجمة أصول الركن الأول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فإن الكرامية[١] يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية[٢] وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العشر وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وحديث الصحيحين: «**ينزل ربنا كل ليلة**»[٣] الحديث وأجيب عنه بجواب إجمالي هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية وهو أن الشرع إنما ثبت بالعقل فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معاً إذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسماً أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يلخو أما أن يتواتر أو ينقل آحاداً والآحاد إن كان نصّاً لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو

(**الأصل الثامن: أنه تعالى استوى على العرش الخ**) قلت قال في الكفاية أن الكرامية أثبتوا للّه تعالى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وصرحت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش. قلت: وقالت الشافعية: الاستقرار على العرش صفة للّه تعالى بلا كيفية وكذلك جميع المتشابهات وقال مشايخنا: الرحمن على العرش استوى لا يعلم تأويله إلا اللّه وكذلك جميع المتشابهات ودليل هذا أن الإمام البيضاوي قال في تفسيره: وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش صفة للّه بلا كيف. والمعنى أن اللّه استوى على العرش على الوجه الذي عناه منزه عن الاستقرار والتمكن وقال الإمام الشافعي فيما رواه ابن أبي حاتم روي بسنده إلى يونس بن عبد الأعلى قال سمعت الشافعي يقول: نثبت هذه الصفات التي جاء بها القرآن ووردت بها السنة

---

(١) الكرامية: تقدم التعريف بهم.

(٢) الحشوية: فرقة تمسكت بالظواهر فذهبوا إلى التجسّم وغيره، وهم يجرون آيات القرآن على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد، سمّوا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاماً فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، وقيل: سموا بذلك لأن منهم المجسمة أو هم هم، والجسم حشو. (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٧٨).

(٣) لفظ الحديث بتمامه: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل، فيقول: من يدعوني فأستجيب له ومن يسألني فأعطيه! ومن يستغفرني فأغفر له». أخرجه البخاري في التهجد باب ١٤، ومسلم في المسافرين حديث ١٦٨ ـ ١٧٠.

والمحاذاة بل بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به وحاصله وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه فأما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش

سهوه أو غلطه وإن كان ظاهراً فظاهره غير مراد وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون نصاً لا يحتمل التأويل بل لا بدّ وأن يكون ظاهراً وحينئذٍ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه ثم إن بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا يخلو أما إن يدل قاطع على واحد منهما أو لا فإن دل حمل عليه وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعاً للخبط عن العقائد أولاً خشية الإلحاد في الأسماء والصفات الأول مذهب الخلف والثاني: مذهب السلف وسيأتي أمثلة للتنزيل عليهما وأما الأجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأنا نؤمن بإنه تعالى استوى على العرش (**مع الحكم بإنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة**) لها لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى (**بل**) نؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالى (**بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به**) كما جرى عليه السلف رضوان اللّه تعالى عليهم في المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال اللّه تعالى مع تفويض علم معناه إليه سبحانه (**وحاصله**) أي حاصل ما سبق (**وجوب الإيمان بأنه**) تعالى (**استوى على العرش مع نفي التشبيه فأما كون المراد أنه**) أي الاستواء (**استيلاؤه على العرش**) كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الإسلام في هذا

وننفي التشبيه عنه كما نفى عن نفسه فقال تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] انتهى وقال سلفنا في جملة المتشابه نؤمن به ونفوّض تأويله إلى اللّه تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لا يذكر إلا ما في القرآن والحديث أي لا نزيد على التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه الاسم ولا نبدله بلفظ آخر حكاه التكساري وغيره. وهذا معنى ما قال ابن الجوزي في زاد المسير: أجمع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية فقولهم لا يشتق منه الاسم يعنون واللّه أعلم أن لا يقولوا مستو على العرش ولا يبدلوا لفظة على بلفظة فوق. ونحو ذلك تمسك سلفنا بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وجعلوا قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧] عطف جملة خبره يقولون وأيد هذا قراءة ابن مسعود أن تأويله إلا عند اللّه وعليه لا يجوز العطف لأنه مجرور لفظاً لا محلاً. وقراءة أبي بن كعب ويقول الراسخون في العلم آمنا به وهي قراءة ابن عباس أيضاً على ما روى الحاكم بإسناد صحيح عن طاوس سمعت ابن عباس يقرأ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ويقول الراسخون في العلم آمنا به وما روى الحاكم بإسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول اللّه ﷺ قال: «**كان الكتاب الأول أنزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف زاجر وآمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه فأحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وآمنوا**

فأمر جائز الإرادة إذ لا دليل على إرادته عيناً فالواجب عيناً ما ذكرنا وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية وإن لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة في قوله:

قد استوى بشر على العراق

الأصل (**فأمر جائز الإرادة**) يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلا فالمادل عليه كلام حجة الإسلام من تعينه (**إذ لا دليل على إرادته عيناً فالواجب عيناً ما ذكرنا**) من الإيمان به مع نفي التشبيه (**وإذا خيف على العامة**) لقصور أفهامهم (**عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية**) كالمحاذاة (**وأن لا ينفوه**) أي لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية (**فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء**) صيانة لهم عن المحذور بأن يذكر لهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء (**فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة في قوله**) أي الشاعر:

(**قد استوى بشر على العراق**) من غير سيف ودم مهراق

بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب» ورواه الطبراني أيضاً. وروي عن أبي مالك الأشعري أنه سمع النبي ﷺ يقول: «**لا أخاف إلا من ثلاث خلال أن تكثر لهم الدنيا فيتحاسدوا وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله وما يعلم تأويله إلا اللّه والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب**» الحديث فادعاء أنه صفة من علم تأويله وكيف والصفة قديمة والعرش حادث (**قوله وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء الخ**) هذا لا يفيد تردد المشايخ وهو أن للسلف في المتشابه طريقين التسليم والتأويل فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة حيث ذهبوا إلى ما لا يقال على اللّه تعالى فقال التسليم أسلم للعوام التي لا تحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الآيات والأخبار المتشابهة وتكلفوا في طلب تأويلها زجروا عنها والتأويل لأهل العلم أحكم والأحكام اعتقاد أن يذهب إلى ما لا يليق على اللّه تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبي عبد الرحمن لمن سأل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فقال: السؤال عن هذا بدعة وما أراك إلا رجل سوء. ولما قالت الكرامية: إن اللّه تعالى في جهة الفوق من غير استقرار على العرش وقالت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ أجاب أهل الحق بأن الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضاً بين السرير والملك قال القائل:

إذا ما بنو مروان زالت عروشهم

ومع الاشتراك لا يكون حجة والمعنى الأليق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بأنه المراد

وقوله:

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وعلى نحو ما ذكرنا كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالإصبع والقدم واليد فإن اليد وكذا الإصبع وغيره صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤوّل اليد والإصبع بالقدرة والقهر

(**وقوله**

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطائر

و) جار (**على نحو ما ذكرنا**) في الاستواء على العرش (**كل ما ورد**) أي كل لفظ ورد في الكتاب والسنة (**مما ظاهره الجسمية في الشاهد**) أي الحاضر الذي ندركه يجب الإيمان به (**كالإصبع والقدم واليد**) في نحو قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وقوله ﷺ: «**إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها**»(١) وقوله ﷺ: «**إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء**»(٢) رواهما مسلم وقوله ﷺ في الحديث الصحيح الطويل: «**يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول قط قط بعزتك**»(٣) ومثل هذه الألفاظ العين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدّم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدأ مؤخر وتقديم الخبر للحصر أي على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الإيمان به استئناف لبيان ذلك النحو الذي تجري عليه الألفاظ المذكورة كأنه قيل: ما النحو الذي تجري عليه الألفاظ المذكورة فأجيب بأنه نحو وجوب الإيمان بها وهو كون الإيمان مصحوباً بالتنزيه عما لا يليق دون تأويل إلا عند الحاجة إليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله: (**فإن اليد وكذا الأصبع وغيره**) كالنزول ويقال في كل منها (**صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤوّل اليد والأصبع**) في بعض المواضع عند الحاجة (**بالقدرة والقهر**) كقوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾

وتم المراد والله أعلم (**قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة**) قلت غيره وغير ما تقدمه في

---

(١) أخرجه مسلم في التوبة حديث ٣١، وأحمد في المسند ٤/ ٣٩٥، ٤٠٤.

(٢) أخرجه مسلم في القدر حديث ١٧.

(٣) أخرجه البخاري في التوحيد باب ٧، ومسلم في الجنة حديث ٣٨.

واليمين في قوله ﷺ: «**الحجر يمين الله في الأرض**» على التشريف والإكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا إنها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذا الدار وإلا لكان قد علم.

[يس: ٨٣] أي هو قادر على كل شيء وكل شيء تحت قهره ويؤوّل الحديثان السابقان في اليد وفي الإصبع بأنهما من باب التمثيل المذكور في علم البيان فيؤوّل الأول بأنه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار إلى طلوع الشمس من مغربها فلا يردّ تائباً كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء أي لأخذه فلا يردّ معطياً ويؤوّل الثاني بأن قلوب العباد كلها بالنسبة إلى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده الشيء اليسير بين أصبعين من أصابعه ويؤوّل القدم بمعنى المتقدم أي خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى في الآخرة لذلك وتؤوّل العين بالبصر والنزول بنزول أمره تعالى وغيره مما بسطه في الاقتصاد (**واليمين في قوله ﷺ: الحجر**) أي الأسود (**يمين الله في الأرض**[1] **على التشريف والإكرام**) والمعنى إنه وضع في الأرض للتقبيل والاستلام تشريفاً له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك أو لأن من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الإقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين أو لأحدهما ثم أضيف إضافة تشريف وإكرام وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحواً من معناه من حديث أبي هريرة مرفوعاً ولفظه من فاوض الحجر الأسود فإنما يفاوض يد الرحمن وهذا التأويل لهذه الألفاظ (**لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا**) يعني الماتريدية[2] (**إنها**) أي الألفاظ المذكورة (**من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذا الدار**) دار التكليف (**وإلا**) أي وإن لا يكن ذلك بأن كان معرفته في هذه الدار مرجوّة (**لكان قد علم**) لمن حصلت له من العباد وذلك ينافي القول

القرآن الوجه والعين والجنب والساق وفي الحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن رواه ابن عمر وفي حديث أبي هريرة بلفظ آخر وحديث ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة وقوله عسى أن

---

(١) أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/ ١٠٨، ٣٤٤، ٤/ ٤٥١.

(٢) الماتريدية: نسبة لأبي منصور الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، المتوفى سنة ٣٣٣هـ. من أئمة الكلام و مؤسس المذهب الماتريدي، له الكثير من المؤلفات الهامة (انظر: الأعلام ٧/ ١٩، مفتاح السعادة ٢/ ٢١، الفوائد البهية ص١٩٥، الجواهر المضية ٢/ ١٣٠).

الأصل التاسع
أنه تعالى مرئيّ بالأبصار في دار القرار

أما نقلاً فلقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾

بأن الوقف في الآية على قوله إلا الله وهو قول الجمهور. واعلم أن كلام إمام الحرمين في الإرشاد يميل إلى طريق التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال: والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع إلى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام[1] إلى التأويل فقال في بعض فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربهما إلى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد[2] فقال يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أوّل به قريباً مفهوماً من تخاطب العرب ويتوقف فيه إذا كان بعيداً وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة إليه لخلل فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك.

(الأصل التاسع: إنه تعالى مرئيّ بالأبصار في دار القرار) ووجه نظم المصنف تبعاً لحجة الإسلام هذا الأصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفي الجهة يتوهم إنه مقتض لانتفاء الرؤية فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلاً ووقوعها سمعاً فهو كالتتمة للكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات

يبعثك ربك مقاماً محموداً قال يجلسه معه على العرش رواه مجاهد وغيره وهذه فيها ما تقدم من التسليم والتأويل والله تعالى أعلم. **(الأصل التاسع: أنه تعالى مرئي بالأبصار في دار القرار)** قلت خالف في هذا جمهور المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض وأكثر المعتزلة على أن

---

(١) عز الدين بن عبد السلام: هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم الحسن بن محمد بن مهذب السلمي المنوفي الدمشقي، عز الدين، الفقيه الشافعي، ولد سنة ٥٧٨هـ، وتوفي سنة ٦٦٠هـ، له العديد من المصنفات، منها: «أمالي في تفسير القرآن»، «الإمام في أدلة الأحكام»، «بحار القرآن»، «شجرة المعارف»، «العقائد»، «الفوائد في اختصار المقاصد»، «الفتاوى المصرية». (كشف الظنون ٥/ ٥٨٠).

(٢) ابن دقيق العيد: هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري القوصي، المعروف بابن دقيق العيد المنفلوطي الحافظ، تقي الدين أبو الفتح المصري المالكي ثم الشافعي الفقيه المحدث، نزيل القاهرة، ولد سنة ٦٢٥هـ، وتوفي سنة ٧٠٢ هـ، من تصانيفه: «الأحكام في شرح حديث سيد الأنام»، «شرح عمدة الأحكام»، «شرح العمدة للشاشي في الفروع»، «شرح عيون المسائل لابن سهل الفارسي»، «شرح مقدمة المطرز في الأصول»، «شرح منتهى السؤال والأمل لابن الحاجب»، «عقيدة مشهورة» وغير ذلك. (كشف الظنون ٦/ ١٤٠).

[القيامة: ٢٢، ٢٣] وقوله ﷺ: «هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم

ثلاثة: الأول في تحقيق معناها تحرير المحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول إذا نظرنا إلى الشمس مثلاً فرأيناها ثم أغمضنا العين فإنا نعلم الشمس عند التغميض علماً جلياً لكن في الحالة الأولى أمر زائد وكذا إذا علمنا شيئاً تاماً جلياً ثم رأيناه فإنا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا الإدراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية ولا يتعلق في الدنيا إلا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان. **المقام الثاني**: في جوازها عقلاً والثالث في وقوعها سمعاً أما المقام الثاني فقال الآمدي[1]: أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فأثبته قوم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل: لا، وقيل. نعم والحق إنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقة ولا خلاف عندنا إنه تعالى يرى ذاته المقدّسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأمّا المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف كحجة الإسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدّما الاستدلال عليه بالنقل استدلا بالنقل على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلا بالعقل على الجواز (**أما**) الحكم بالوقوع في الآخرة (**نقلاً**) أي من جهة النقل (**فلقوله تعالى**: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القيامة: ٢٢]) أي ذات

الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكرت أن يرى أو يرى (**قوله**: **وقوله**

(١) الآمدي: هو علي بن محمد بن سالم بن محمد الثعلبي، سيف الدين أبو الحسن الآمدي الحنبلي ثم الشافعي أصولي باحث أصله من آمد (ديار بكر)، ولد بها سنة ٥٥١هـ، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدرس بها واشتهر، نسبه الفقهاء إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، توفي سنة ٦٣١هـ، من مصنفاته: «أبكار الأفكار»، في الأصول، «الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الأحكام، «تعليقة الصغيرة» في الخلاف، «تعليقة الكبيرة» في الخلاف، «خلاصة الإبريز تذكرة للملك العزيز»، في العقائد، «دقائق الحقائق» في الحكمة، «دليل متحد الائتلاف وجار في جميع مسائل الخلاف»، «رموز الكنوز» في الحكمة، «شرح كتاب الجدل للشريف المراغي»، «طريقة» في الخلاف، «غاية الأمل في علم الجدل»، «غاية المرام في علم الكلام»، «الغرائب وكشف العجائب في الاقترانات الشرطية»، «فرائد الفوائد» في الحكمة، «كتاب الترجيحات» في الخلاف، «كتاب المبين في معاني ألفاظ الحكمة والمتكلمين»، «كشف التمويهات في شرح التنبيهات»، «لباب الألباب» في المنطق، «منائح القرائح»، «منتهى السالك في رتب المسالك»، «منتهى السول في علم الأصول»، «المآخذ الجلية في المؤاخذات الجدلية»، «النور الباهر في الحكم الزواهر»، (كشف الظنون ٥/ ٧٠٧).

وبينه سحاب كذلك ترون ربكم» ونفس سؤال موسى عليه السلام الرؤية إذ لا يسأل نبي كريم من أولي العزم الرب جل وعلا ما يستحيل عليه، أرأيت المعتزلي أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى حيث علم ما يجب لله ويستحيل عليه

نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه (**إلى ربها ناظرة**) تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر إلى ربها (**وقوله ﷺ: «هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم»** [(١)]) والحديث في الصحيحين بألفاظ منها عن أبي هريرة رضي الله عنه أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله ﷺ: «**هل تضارون في القمر ليلة البدر**» قالوا لا يا رسول الله قال: «**فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب**» قالوا لا يا رسول الله قال: «**فإنكم ترونه**»[(٢)] كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشدّدة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الزاء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير أي هل يحصل لكم في ذلك ما تقصر معه الرؤية بحيث تشكون فيها وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منها في حواشي شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية في الدنيا والقائلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها في الجملة برؤيته ﷺ ليلة المعراج كما ذهب إليه جمهور من تكلم في المسألة من الصحابة وأما الجواز مطلقاً فقد استدل له المصنف كأصله نقلاً بقوله: (**ونفس**) بالجر عطفاً على المجرور باللام أي ولنفس (**سؤال موسى عليه السلام الرؤية**) فإنه يدل على جوازها (**إذ لا يسأل نبي كريم من أولي العزم**) من الرسل (**الرب جل وعلا ما يستحيل عليه أرأيت المعتزلي**) يا ذا البصيرة (**أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى**) عليه الصلاة والسلام (**حيث علم**) أي المعتزلي (**ما يجب لله**

ﷺ هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم) قلت هذا في الصحيحين من حديث أبي هريرة وجرير وقال في شرح العقائد وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة قلت أخذ هذا من الكفاية قال فيها وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في تصنيف له فقال على صحة حديث الرؤية عدة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصهيب وأنس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن

---

(١) أخرجه البخاري في التوحيد باب ٢٤، ومسلم في المساجد حديث ٢١١.
(٢) أخرجه البخاري في التوحيد باب ٢٤، ومسلم في الإيمان حديث ٢٩٩، ٣٠٢.

ما لا يعلمه نبيه وكليمه ﷺ وأما عقلاً فلأنه غير مؤد إلى المحال فوجب أن لا يعدل عن الظاهر إذ العدول عنه عند عدم إمكانه وذلك أن الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالمرئيّ يخلقه اللّه تعالى عند مقابلة الحاسة له بالعادة فجاز أن

ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه ﷺ) مع أن المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة وفي الإتيان بلفظ نفس تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال الرؤية وهو يشير إلى أن في الآية دلالة من جهة أخرى هي أنها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فالرؤية المعلقة به أمر ممكن فيستدل بالآية من وجهين كما قرر في محله وقد علمت بما قررناه إلى هنا جملة ما استدل به المصنف كأصله على الوقوع وعلى الجواز نقلاً (**وأما**) الاستدل (**عقلاً فلأنه**) أي النظر إلى الرب تعالى أمر قد دل العقل على جوازه لأنه (**غير مؤد إلى المحال فوجب**) لهذه الدلالة (**أن لا يعدل عن الظاهر**) أي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٣] ولفظ الرؤية في الحديث (**إذ العدول عنه**) أي عن الظاهر إنما يجوز (**عند عدم إمكانه**) لا مع إمكانه (**وذلك**) أي كونه غير مؤد إلى محال (**أن الرؤية**) أي لأن الرؤية (**نوع كشف وعلم للمدرك**) بصيغة اسم الفاعل (**بالمرئيّ يخلقه اللّه تعالى**) أي يخلق هذا النوع من الكشف والعلم (**عند مقابلة الحاسة له**) أي للمرئيّ (**بالعادة**) أي بحسب ما جرت به عادته تعالى (**فجاز**) عقلاً (**أن**) يخرق هذه

جبل وثوبان وعمارة بن رويبة الثقفي وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد اللّه البجلي وأبو أمامة الباهلي وبريدة الأسلمي وأبو برزة وعبد اللّه بن الحارث بن جزء الزبيدي رضوان اللّه عليهم أجمعين فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوه عن رسول اللّه ﷺ واتفقوا على ثبوته ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك فكان إجماعاً انتهى. قلت حديث ابن مسعود رواه الطبراني وحديث ابن عمر رواه الترمذي والدارقطني وحديث ابن عباس رواه ابن خزيمة وحديث صهيب في مسلم وحديث أنس عند الحكيم الترمذي وحديث أبي موسى الأشعري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري في الصحيحين وحديث عمار بن ياسر في مسند أحمد وحديث جابر بن عبد اللّه عند أحمد ومسلم وحديث معاذ بن جبل عند ابن أبي حاتم في تفسيره وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذي وحديث عمارة بن رويبة عند ابن بطة في الإبانة وكذا حديث حذيفة وحديث أبي بكر الصديق رضي اللّه تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت في مسند أحمد وحديث جرير في الصحيحين وحديث أبي أمامة عند الحكيم الترمذي والدارقطني وحديث بريدة عند ابن خزيمة وحديث أبي برزة وعبد اللّه بن الحارث بن جزء عند الترمذي الحكيم. قلت: وقد زدت عليه حديث أبي رزين العقيلي عند أحمد وأبي داود وابن ماجه وحديث عمارة بن الصامت عند أحمد وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن

يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك من غير مقابلة بجهة معها مسافة خاصة وإحاطة بمجموع المرئيّ كما قد يخلقه من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلاً كما روي عنه ﷺ أنه قال لهم « **سوّوا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري** » وكما أنا نرى السماء ولا نحيط بها وكما يرانا الله تعالى

العادة بأن (**يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك**) خلقاً كائناً (**من غير مقابلة**) بين الباصرة والمرئيّ (**بجهة**) أي في جهة (**معها**) أي مع تلك المقابلة (**مسافة خاصة**) بين الحاسة والمرئي الكائن في تلك الجهة (**و**) من غير (**إحاطة بمجموع المرئيّ**) وقد أشار المصنف بقوله من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك إلى أن مسمى الرؤية هو الإدراك المشتمل على الزيادة على الإدراك الذي هو علم جلي كما قدمناه أوّل هذا الأصل إذ هو العلم الذي لا ينقص منه قدر من إدراك وأشار بقوله من غير مقابلة بجهة إلى دفع قوله المعتزلة كالحكماء إن من شرائط الرؤية مقابلة المرئيّ للباصرة في جهة من الجهات وبقوله معها مسافة خاصة إلى ردّ قولهم إن من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع إدراك الباصرة وعدم غاية القرب فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الأجفان وأشار بقوله وإحاطة بمجموع المرئيّ إلى نفي كون الرؤية تستلزم الإحاطة بالمرئي لتكون ممتنعة في حقه تعالى لأنه لا يحاط به قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] والحاصل أنه يجوز عقلاً أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحي على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الخ وعبر بقوله بمجموع تنبيهاً على إنه إذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون إحاطة فالذات المنزهة عن التركب والتناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الإحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة ولجوازها من غير إحاطة بوقوع أمور ثلاثة الأول والثالث منها لجوازها دون مقابلة والثاني لجوازها من غير إحاطة فاوول ما تضمنه قوله: (**كما قد يخلقه**) والجار والمجرور في موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم أي جاز أن يخلقه دون أن ينقص منه قدر من الإدراك من غير مقابلة مشبهاً ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء (**من غير مقابلة لهذه الحاسة**) أي البصر (**أصلاً كما**) وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام فقد (**روي عنه ﷺ أنه قال لهم**) أي للصحابة المصلين معه (« **سوّوا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري** »)(١) وهو في الصحيحين من حديث أنس

جرير الطبري وحديث أبي بن كعب عند الدارقطني وحديث عبد الله بن عمرو عند ابن أبي حاتم

---

(١) أخرجه البخاري في الأذان باب ٧٤، ومسلم في الصلاة حديث ١٢٤.

يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئيّ فإن اقتضت عقلاً كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر كذلك فإذا ثبت عدم لزوم ذلك في أحدهما لزم في الآخر مثله وإلا فتحكم محض وكما جاز أن يعلم سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك لما قلنا إن الرؤية نوع علم خاص

بلفظ «**أتموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري**»(١) وللبخاري عن أنس أقيمت الصلاة فأقبل علينا رسول اللّه ﷺ بوجهه فقال «**أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري**»(٢) وللنسائيّ إنه ﷺ كان يقول: «**استووا استووا فوالذي نفسي بيده إني لأراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي**»(٣) ففي إيراده بلفظ روى الدال على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم **والأمر الثاني**: ما تضمنه قوله: (**وكما أنا نرى السماء**) أي ومشبهاً رؤيتنا السماء فإنا نراها (**ولا نحيط بها**) فالجار والمجرور في محل نصب حال ثانية بناء على تعداد الحال مع واو العطف أو عطفاً على الحال **والأمر الثالث**: ما تضمنه قوله: (**وكما يرانا اللّه**) أي وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبهاً في كونه دون مقابلة رؤية اللّه إيانا فإنه (**تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا**) نحن وأنتم معشر المعتزلة (**والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئيّ**) أي بين راء ومرئيّ هما طرفاها أي متعلقاها (**فإن اقتضت**) أي فإن فرض أن تلك النسبة تقتضي (**عقلاً**) أي من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضائها (**كون أحدهما**) أي أحد طرفيها (**في جهة**) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلاً إلا كذلك (**اقتضت كون**) طرفها (**الآخر كذلك**) أي في جهة لاشتراكهما في التعلق (**فإذا ثبت**) بوفاق الخصمين (**عدم لزوم ذلك**) أي أنه لا يلزم عقلاً توقف صحة التعلق على الكون في الجهة (**في أحدهما**) أي أحد طرفيها (**لزم في**) الطرف (**الآخر مثله**) لاشتراكهما في التعلق فكان الثابت عقلاً بوفاقهما نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض (**وإلا**) أي وإلا يكن ذلك بأن فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه في الآخر (**فتحكم**) أي فهو تحكم (**محض و**) يقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضاً (**كما جاز أن يعلم**) الباري (**سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك**) أي من غير كيفية وصورة (**لما قلنا**) آنفاً (**أن الرؤية نوع علم خاص**) يخلقه اللّه تعالى في الحي

في تفسيره وحديث عائشة رضي اللّه عنها عند الحاكم وحديث «**سوّوا صفوفكم**» رواه البخاري

---

(١) أخرجه مسلم في الصلاة حديث ١٢٥.

(٢) أخرجه البخاري في الآذان باب ٧٢، والنسائي في الإمامة باب ٢٨.

(٣) أخرجه النسائي في الإمامة باب ٢٦، ٢٧.

وحصول المسافة والمقابلة والإحاطة والصورة، ثم لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك لا لكونها معلولاً عقلياً لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته مع انتفائها على ما بيناه.

الأصل العاشر

العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له

استدل الإمام الحجة بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله: (**وحصول المسافة والمقابلة**) إلى آخره جواب سؤال تقريره أن الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي (و) حصول (**الإحاطة**) أي إحاطة الرائي ببعض المرئيات (و) حصول إدراك (**الصورة**) أي صورة المرئي فليكن في الغائب كذلك وإنه باطل لتنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده أن حصول المسافة والمقابلة والإحاطة والصورة (**ثم**) أي هناك يعني في الرؤية في الشاهد (**لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك**) أي يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة وبالإحاطة به وبالصورة لكونه جسماً (**لا لكونها**) أي الأمور المذكورة (**معلولاً عقلياً لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته**) أي ذلك النوع المسمى رؤية (**مع انتفائها**) أي مع انتفاء الأمور المذكورة (**على ما بيناه**) بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته وإلا لم تكن علة له والله أعلم.

(**الأصل العاشر: العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له**) أعلم أن المصنف ذكر أوّلاً أن الركن الأول ينحصر في عشرة أصول هي العلم بأمور عشرة ومقتضى التطبيق بين إجماله وتفصيله أن يصدر كل أصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الإسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الأصل الأول والأصل العاشر دون الثمانية التي بينهما إيثار للاختصار واعتماداً على التصريح بذلك في محل الإجمال مع الإشعار أوّلاً وآخراً بأن المقصود العلم فإن قلت لم أخر المصنف كأصله التوحيد مع إنه المقصود الأهم الذي دعا إليه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال وكان ما تقدّم من الوجود والقدم وسائر ما عقد له الأصول السابقة أوصافاً للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما

ومسلم (**قوله على ما بيناه**) في قوله ﷺ: «**إني أراكم من وراء ظهري**» وكما نرى السماء ولا نحيط بها ويرانا الله من غير مقابلة والله تعالى أعلم. (**الأصل العاشر: العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له واستدل الإمام الحجة بقوله تعالى:** ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢])

[الأنبياء: ٢٢] وبيانه لو كانا اثنين أراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن إلهاً قادراً وإن كان الثاني قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً قاهراً والأول ضعيفاً قاصراً فلم يكن إلهاً قاهراً انتهى وهذا ابتداء فليس بياناً للآية وإنما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد

توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الأزلية والأبدية والتعالي عن الجسمية والجوهرية والعرضية. فإن قلت فلم لم يقدّم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية؟ قلت لأن في ذلك تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها. واعلم أيضاً أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشيئية والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضاً. **أما الأول**: فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الأجزاء والحد والمقدار **وأما الثاني**: فحاصله انتفاء المشابهة له تعالى بوجه من الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الأصل لإثباتها بالدليل (**استدل**) لإثباتها (**الإمام الحجة**) أي حجة الإسلام الغزالي (**بقوله تعالى**: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]) فقال وبرهانه فساق الآية ثم قال: (**وبيانه**) أي بيان البرهان وهو الآية فمرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان وهو الآية وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو الآية فالمعنى فيهما واحد والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو أنه (**لو كانا اثنين**) يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الألوهية التي منها الإرادة وتمام القدرة و (**أراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن إلهاً قادراً وإن كان الثاني قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً قاهراً والأول ضعيفاً قاصراً فلم يكن إلهاً قاهراً انتهى**) وفي نسخ الإحياء هنا قادراً بدل قاهراً (**وهذا**) الذي ذكره حجة الإسلام (**ابتداء**) لتقرير برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور في الآية (**فليس بياناً للآية وإنما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد**) ولك أن تقول بل ما ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على ما في الآية من الإشارة إليه كما سيأتي التنبيه عليه في كلام العلامة البخاري وإن كان تقرير شرح العقائد لبرهان التمانع على وجه آخر فهو يرجع إليه وإنما

قال وبيانه لو أراد أحدهما أمر فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن إلهاً قادراً وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً قاهراً والأول ضعيفاً قاصراً فلم يكن إلهاً قاهراً انتهى (**وهذا ابتداء**) أي برهان مبتدأ (**فليس بياناً للآية وإنما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد**) قلت وتمامه وانتفاء اللازم معلوم قطعاً فالملزوم مثله ولم يقع ذلك للمصنف رحمه الله والبيان الذي أشار إليه هو أنه لو كان في السموات والأرض آلهة سوى

فأما الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير إذ هو قاطع بأن اللّه تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وأما غيره فيلزمه ذلك أيضاً جبراً بمحاجة ثبوته الملة

يكون ابتداء التقرير بالنظر إلى عبارة الآية فإن معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وها نحن نقرره فنقول الكلام في إثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطقت به الآية أما أن يكون مع الملي[1] أو مع غيره وهل المراد بالملي من اتبع ملة نبي من الأنبياء وهو معناه المشهور أو المراد به من اعتقد حقية ملة نبينا محمد ﷺ الملائم لكلام المصنف رحمه اللّه هو الثاني (**فأما الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير**) المشار إليه في الآية أي تقدير تعدد الإله (**إذ هو**) يعني الملي (**قاطع بأن اللّه تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد**) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى (**وأما غيره**) أي غير الملي (**فيلزمه ذلك أيضاً**) أي يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (**جبراً**) أي من جهة الجبر أي القهر له (**بمحاجة ثبوته الملة**) أي كونها حقاً فإن المعجزات الباهرة التي منها القرآن الكريم الباقي إعجازه على وجه الدهر أدلة قائمة على

اللّه تعالى لانفرد كل إله بمخلوقاته ولغالب بعضهم بعضاً ففسد نظام العوالم ولم يبق على طريقة واحدة لكن الشمس والقمر يجريان بحسبان واحد والجواري الكنس والبروج من الكواكب وسائر النجوم لم تختل أحوالها فيما خلقت له ولم تختل مراكزها ومسلكها والسماء قائمة قياماً لا يختلف والسحاب يجري بالماء لمنافع أهل الأرض في أوقات الحاجة إليه والحبوب والثمار تخرج على وتيرة واحدة والبشر كلهم وكل جنس من الحيوان على ما هم عليه من الصور المخصوصة بكل جنس وكان من المحال عقلاً اتفاق الإلهين المشتركين على تدبير واحد لا يعارض بعضهم بعضاً فانتفاء لازم التعدد وهو الفساد معلوم قطعاً ويقيناً فالملزوم وهو التعدد منتف قطعاً ويقيناً فهذه الأدلة عقلية محضة على وحدانية البارئ تعالى (**قوله: فأما الملّي**) أي المنسوب إلى ملة الإسلام قال الشيخ ابن أبي شريف وهل المراد بالملي من اتبع ملة نبي من الأنبياء وهو معناه المشهور أو المراد من اعتقد حقية ملة نبينا محمد ﷺ الملائم لكلام المصنف اهـ. (**قوله على التقدير إذ هو قاطع بأن اللّه تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وأما غيره**) أي غير الملي (**فيلزمه ذلك**) أي القطع بلزوم الفساد (**جبراً بمحاجة ثبوت الملة**) أي محاجة إثبات ملتنا

---

(١) الملّي: نسبة إلى الملّة، وهي في الأصل من أمللت الكتاب بمعنى أمليته، ثم نُقِل إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يمليها النبي ﷺ، ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام، وقد يطلق على الباطل كالكفر ملّة واحدة، ولا يضاف إلى اللّه تعالى فلا يقال: ملة اللّه ولا إلى آحاد الأمة، قال اللّه تعالى: ﴿**ديناً قيّماً ملّة إبراهيم**﴾ [الأنعام: ١٦١]، والملل جمع ملّة، الأديان المتعددة بتعدد أصحاب الشرائع، وأهل الملل، والملّيون: هم أقوام يتبعون كتاباً دينياً، وأما أهل النحل فهم ليسوا تابعين لكتاب ديني (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٣٩).

ثم ذاك أو علماً توجبه العادة والعلوم العادية كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً إنه حجر الآن داخلة في مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا أجيب عن إيراد خروجه لاحتماله النقيض مع أنه علم بأن الاحتمال فيه بمعنى أنه

حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها (**ثم ذاك**) والإشارة إلى إخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد أي بالمحاجة بمجموع أمرين ثبوت الملة ثم إخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله: (**أو علماً**) عطف على قوله جبراً أي أو القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر بل من جهة علم (**توجبه العادة والعلوم العادية**) يحصل بها القطع (**كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً إنه**) أي بأنه (**حجر الآن**) أي حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهباً مثلاً فهي أعني العلوم المستندة إلى العادة (**داخلة في**) مسمى (**العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض**) فقوله والعلوم مبتدأ خبره قوله داخلة (**ولذا**) أي ولدخول العلم العادي في مسمى العلم (**أجيب عن إيراد خروجه**) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فإنه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس لأنه يخرج عنه العلوم العادية وهي المستندة إلى العادة كالعلم بحجرية الجبل في المثال السابق (**لاحتماله النقيض**) لجواز خرق العادة (**مع أنه**) أي العلم العادي (**علم**) أي داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وقوله: (**بأن الاحتمال**) متعلق بقوله أجيب أي أجيب عن الإيراد المذكور بأن

(**ثم ذاك**) أي بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد يشير إلى أن دليل التوحيد سمعي وسيذكر طريق العلم القطعي والله تعالى أعلم (**قوله أو علماً**) عطف على قوله جبراً أن يلزمه القطع عن علم توجبه العادة (**قوله والعلوم العادية**) مبتدأ خبره داخلة في العلم الخ وهذا تقرير ينتهي إلى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين التفتازاني في شرح العقائد واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ حجة إقناعية والملازمة عادية على ما هو الأليق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام. قلت: أورد الأشياخ أن الاتفاق إما ضروري أو اختياري فإن كان ضرورياً ثبت عجزهما واضطرارهما في الموافقة وإن كان اختيارياً يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتحقق الإلزام على ما قرره. ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله أنه احتج على الإقناع والخطابة بأن الملازمة عادية والعاديات ليست علوماً لاحتمال النقيض وهو جواز الاتفاق فلا تفيد القطع وإذ لم تفده فهي إقناعية فردّ هذا بقوله والعلوم العادية (**كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً أنه حجر الآن داخلة في العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا**) أي ولدخوله في العلم الخ (**أجيب عن إيراد خروجه**) أي خروج العلم العادي (**لاحتماله النقيض مع أنه علم بأن الاحتمال فيه بمعنى**)

لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعني العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وذلك هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لأن العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر فكيف بالإلهين والإله يوصف بأقصى غايات

احتمال النقيض (**فيه**) أي في العلم العادي (**بمعنى أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن**) ذلك الفرض (**فرض محال**) لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم في شيء من طرفيه محالاً (**وذلك**) الاحتمال بهذا المعنى (**لا يوجب عدم الجزم المطابق**) للواقع (**بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه**) لأن الاحتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الأول (**فأثبتوا فيه**) أي في العلم العادي (**ثبوت الجزم والمطابقة**) للواقع (**والموجب**) و (**أعني**) بالموجب (**العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها**) وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم إنه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب إذ الموجب الذي يستند إليه الجزم إما حس أو عقل أو عادة (**وذلك**) أي ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (**هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل**) أي فبسبب العادة التي لم يوجد قط خرمها يحصل (**لنا العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل**) أي فبسبب العادة التي لم يوجد قط خرمها يحصل (**لنا العلم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لأن العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير**) من الأمور (**بل تأبى نفس كل**) منهما دوام الموافقة (**وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر**) للآخر (**فكيف بالإلهين والإله**) أي

أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعني العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وذلك وهو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لأن العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير. بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر فكيف بالإلهين والإله يوصف بأقصى غايات

التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] هذا إذا تؤمل لا تكاد النفس تخطر نقيضه فضلاً عن إخطار فرضه مع الجزم بأن الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي وإنما غلط من قال غير هذا من قبل أنه إذا خطر النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلاً في العقل وينسى أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرّد الجزم عن موجب بأن الآخر هو الواقع وإن كان نقيضه لم يستحل وقوعه والله سبحانه الموفق وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا أن كفر بعض الناس القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه.

والحال أن الإله (**يوصف بأقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله:** ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] **هذا**) أمر (**إذا تؤمل لا تكاد النفس تخطر**) للمتأمل (**نقيضه**) أصلاً (**فضلاً عن أخطار فرضه**) أي فرض النقيض (**مع الجزم بأن الواقع هو**) الطرف (**الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي**) لا تردد فيه بوجه (**وإنما غلط من قال غير هذا**) بأن قال إن الآية حجة إقناعية (**من قبل**) أي من جهة (**أنه إذا خطر**) بباله (**النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلاً في العقل وينسى**) ما ذكرناه فيما مر آنفاً من (**أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل**) المأخوذ فيه (**مجرّد الجزم**) الكائن (**عن موجب بأن**) الطرف (**الآخر**) المقابل للنقيض (**هو الواقع وإن كان نقيضه لم يستحل وقوعه**) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية لا إقناعية (**والله سبحانه الموفق**) للصواب (**وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا**) أي بسبب ما قررناه آنفاً نشأ (**أن كفر بعض الناس القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه**) فإن بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف

التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر سبحانه بقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ **هذا إذا تؤمل لا تكاد النفس تخطر نقيضه فضلاً عن أخطار فرضه مع الجزم بأن الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي وإنما غلط من قال غير هذا**) يعني ومنهم سعد الدين (**من قبل إنه إذا خطر النقيض أعني دوام اتفاقها لم يجده مستحيلاً في العقل وينسى أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بأن الآخر هو الواقع وإن كان نقيضه لم يستحل**) يعني كما قرره في حاشية العضد (**والله سبحانه الموفق وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا أن كفر بعض الناس**) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني (**القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه**) وهو الشيخ سعد الدين التفتازاني كما قدمناه عنه في شرح العقائد وقصته في ذلك أنه رأى في كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين النسفي رحمه الله

....

الكرماني[1] قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقائد: إن الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أي لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه إلى أن صاحب التبصرة[2] كفر أبا هاشم[3] بقدحه في دلالة الآية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله واعلم أن العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قدّس الله تعالى سرهما قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى: الإفاضة في الجواب على وجه يرشد إلى الصواب يتوقف على ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله مما حاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب إن لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية إذا لم يكن على قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها وحينئذٍ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك

تعالى قوله: فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة إلى أبي هاشم الجبائي ورأى تعذر إثبات الوحدانية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك فزعم أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع وإنما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو خلينا وعقولنا لجوّزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع إلى أن قال قيل له أول ما يلزمك باعتراضك هذا تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله

---

(١) عبد اللطيف الكرماني: هو عبد اللطيف بن محمد بن أبي الفتح الكرماني، ثم الخراساني الحنفي، لم تعرف سنة وفاته. له «برهان التمانع في شرح عقائد النسفية». (كشف الظنون ٥/ ٦١٦).

(٢) صاحب التبصرة: هو كتاب «تبصرة الأدلة في الكلام» للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨هـ (كشف الظنون ١/ ٣٣٧).

(٣) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو هاشم الجبائي المعتزلي البغدادي، من أبناء أبان مولى عثمان، عالم بالكلام من كبار المعتزلة له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلى كنيته «أبي هاشم»، وله مصنفات في الاعتزال، ولد سنة ٢٤٧هـ، وتوفي سنة ٣٢١هـ. من مصنفاته: «كتاب الأبواب الصغير»، «كتاب الأبواب الكبير»، «كتاب الاجتهاد»، «كتاب الإنسان»، «كتاب الجامع الصغيرْ»، «كتاب الجامع الكبير»، «كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها»، «كتاب العوض»، «كتاب المسائل العسكريات»، «كتاب النقض على ارسطاطاليس في الكون والفساد» (كشف الظنون ٥/ ٥٦٩).

....

عقيدته بتحرير الأدلة فإن النبي ﷺ لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقينيّ برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالأدلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن إدراكها لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية ما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل:

فمن منح الجهال علماً أضاعه ... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني إذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وإن النبي ﷺ مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة

إلهاً آخر ودان بإثبات الشريك له دليل الوحدانية واستحالة ألوهية من سواه من الأصنام والأوثان إذ ما علم من الدليل فاسد معترض لا دلالة فيه على ما استدل به عليه إذ هو دليل عقلي ولا دلالة في العقل عليه. إلى أن قال: ومن جوّز على الله تعالى هذا فقد نسبه إلى الجهل أو السفه لأنه تعالى إن لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وإن علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام ليحاج به من خالفه في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه كفر من ساعته. إلى أن قال: ولم يعدم من يتبعه على هذا الرأي البادي عواره. ثم قال: ويقال لهم أليس أن الله تعالى قال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وقال لذهب كل إله بما خلق وما ذكره من الآيات التي مر ذكرها ولا شك أن علو البعض على البعض وفساد السموات والأرض غير متصوّر مع الاتفاق في الإرادة فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان تعالى معلماً رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلاً وكذا تبليغه إياه محاجة الكفرة بالدليل العقلي مع أنه لا دلالة فيه على ذلك كان سفيهاً جاهلاً ومن نسب الله تعالى إلى شيء من ذلك كان ممن لا يخفى علمه على أحد وواجب على أقرب الناس إليه إبانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين. ثم رأى في شرح العقائد أن الملازمة عادية والحجة إقناعية على ما هو الأليق بالخطابيات لأن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا

....

مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم إلا الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وإن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالمون وقليل ما هم بطريق الإشارة على مابينه الإمام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة البرهانية على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ أما التدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والأرض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لإمكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة أن ما لا يكون في نفس الأمر لازماً وقطعياً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهاناً دليلاً قطعياً زعماً أن تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين ونصرة للإسلام والمسلمين هيهات هيهات

النظام ورأى أنه يلزمه على هذا ما ألزم به أبا هاشم فكفره بذلك وكتب بذلك رسالة وأوقفني عليها فبلغ ذلك شيخنا علاء الدين البخاري فكتب جواباً عن هذا وصورته تيمناً بذكر الأعلى الإفاضة في الجواب على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الإمام حجة الإسلام رضي الله عنه مما حاصله أن الأدل على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرضى القلوب فالطبيب إن لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده بالدواء أكثر من إصلاحه وحينئذٍ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد للكل على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدّق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة فإن النبي ﷺ لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان. وإنما ينفع معه السيف والسنان والمشركين الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم بالأدلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحاد من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل فهم بتصوّرهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد الجعل وفي مثل هذا قيل:

فمن منح الجهال علماً أضاعه ... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

. . . .

فإن ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج إلى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لاشتمال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصة وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة. وأما البرهان العقلي

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل العقلي القطعي البرهاني إذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وأن النبي ﷺ مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة العقلية البرهانية قاصرين ولا تجدي معهم الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالمون وقليل ما هم بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ أما الدليل الخطابي عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والأرض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة. ولا يخفى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لإمكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول أن ما لا يكون في نفس الأمر لازماً قطعياً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهاناً دليلاً قطعياً برهانياً زعماً بأن تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين ونصرة للإسلام والمسلمين هيهات هيهات فإن ذلك يكون مدرجة لطعن الطاعن ونصرة الدين لا تحتاج إلى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لاشتمال القرآن على الأدلة العقلية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصة وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو لعجز أحدهما على ما بين في علم الكلام، وكلاهما محالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهاني وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدور بين قادرين فيه عجز الإلهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والأرض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر، وحينئذٍ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الإشارة بناء على أنه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلاً فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لأنه فرع إمكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد

....

القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع القطعي بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة، بل التمانع قد

المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً وإنما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتأمل. وإذ قد علم اشتمال القرآن المجيد على الأدلة القطعية على التوحيد بطريق الإشارة وعلى الأدلة الخطابية عليه بطريق العبارة وإن قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥] أمر للنبي ﷺ بالاستدلال بكل منهما على حسب درك عقول المخاطبين. على ما يفصح عن ذلك قوله ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم**» فكيف يكون القول باشتمال القرآن العظيم على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لإلزامهم وإفحامهم كاشتمال القرآن على البرهان القطعي النافع للخاصة كفراً في الدين وميلاً إلى تصحيح مذهب الثنوية من المشركين وكيف يكون تسمية الدليل الخطابي برهاناً يقينياً عقلياً نصرة للدين بل كيف يكون اعتقاد الخطابي برهاناً يقينياً مع أنه ليس كذلك في نفس الأمر علماً عند علماء الدين إذ العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وكيف يجوز تكفير الراسخ النحرير المبين لأدلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما عليه في نفس الأمر من كونها برهانياً وخطابياً على ما هو الواجب نصحاً في الدين وإرشاد الضعفاء المتعلمين وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للإسلام والمسلمين الحاسم لمدرجة طعن الطاعنين قطعاً لمادة الشر عن ضعفاء المسلمين بل يجب الدعاء بدوام بقاء أمثاله لإرشاد العالمين وأنا لا أتعجب من صدور أمثال هذه الكلمات من بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم في أصول الدين أن الدليل على التوحيد في القرآن المجيد ليس إلا التمانع المدلول عليه بطريق العبارة وإن المحاجة مع المشركين الذين تضر الأدلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة ضرر رياح الورد بالجعل لا يجوز إلا بالدليل العقلي البرهاني وأن القول بكون الدليل خطابياً إبطال لكونه دليلاً ومحاجة النبي ﷺ به مع الكفار المشركين الأغبياء احتجاج بما يصلح دليلاً إنما العجب من صدورها من صاحب التبصرة مع جلالة قدره في علم الأصول وكمال إخطاره بالأدلة البرهانية والخطابية على التوحيد المشتمل على جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفته باختلاف أصناف الأدلة ومنافعها وتفاوت درجاتها ومواقعها وبأن النبي المبعوث رحمة للعالمين مأمور بالاستدلال والمحاجة بكل منها بحسب إدراك عقول المخاطبين عصمنا الله وإياكم عن الطعن في الراسخين من علماء الدين اهـ. قلت: لإمكان الاتفاق قد قدمت عن الأشياخ ما فيه ومدار هذا التقرير على أن الآية عبارة وإشارة إلى برهان التمانع وهذا أخذه من قول الشيخ سعد الدين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ولا نعلم كيف تشير الآية إلى ذلك لا من حيث اللغة ولا من حيث اصطلاح أحد من الناس وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطي يقول منكتاً عليه عند

....

يكون برهانياً وقد يكون خطابياً ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطيعة لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الإلهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والأرض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذٍ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الإشارة بناء على أنه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلاً فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لأنه فرع إمكان التعدّد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً وإنما يستلزمه عادة، والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتأمل، ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال إن دلالة الآية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب أن الآية دليل خطابي أي ظني. واعلم إنه قد وقع للمولى سعد الدين أواخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله ويوافق كلام شيخنا فإنه قال في الكلام على المعجزة ما نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن اللّه تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة إلى آخر كلامه وهو مبسوط واضح واللّه تعالى ولي الهداية والتوفيق.

قراءة هذا عليه: إن الآية حجة بالنسبة إلى من أنزلت إليهم وكأنه يريد أن من اليقين عندهم أن من شأن الإله الحق أن يكون قاهراً لما سواه فلو كان فيهما قاهرون لبعضهم بعضاً لفسدت السموات والأرض لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة إلا اللّه واعلم أنه ليس في هذه العبارة التي نمقها والمقدمات التي حققها ما يدفع الذي ذكره أبو المعين على ما لا يخفى على العالمين بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاصرين وطعن الطاعنين لأن ضعيف العقل القاصر الفهم إذا أمرناه على الإقناع فإذا لقي الذكي أو رد عليه ما فيه من الشبهة فربما ارتد بذلك وصار وسيلة للطعن لكنه لم يقع لأنه خلاف ما أمر به في الآية التي ذكرها وهي قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ قال في الكشاف سبيل ربك الإسلام (**بالحكمة**) بالمقالة المحكمة الصحيحة وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (**والموعظة الحسنة**) وهي التي لا يخفى عليهم أنك مناصحهم بها وتقصد ما تنفعهم فيها ويجوز أن يريد القرآن أي ادعهم بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة (**وجادلهم بالتي هي أحسن**) بالطريقة التي هي أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا عنف ولا تخف أن ربك أعلم بهم فمن فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة ومن لا خير فيه عجزت فيه الحيل فكأنك تضرب منه في حديد بارد وسيرة الرسول ﷺ محفوظة بنقل الثقات ليس فيها ما أشار إليه المصنف ثم تقسيم المحاجة مع من ذكر يقتضي أنه اجتمع المسالمة والقتال في زمن واحد وهذا باطل وبعد أن أذن اللّه تعالى لنبيه ﷺ في القتال لم تبق إلا الدعوة للإسلام أو أداء الجزية أو القتال ليس في الشرع غير هذا واللّه تعالى أعلم.

الركن الثاني

العلم بصفات اللّٰه تعالى

ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حيّ مريد لما ثبت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه وهو مشاهد منها كمال الإحسان ويستلزم ذلك قدرته تعالى وعلمه بما يفعله ويوجده وينضمّ

(الركن الثاني العلم بصفات اللّٰه تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حيّ مريد) وهذه الأصول الستة هي في ترتيب حجة الإسلام الأربعة الأولى والثامن والتاسع فإنه عقد الأصل الأوّل للعلم بأنه تعالى قادر والثاني للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حياً والرابع للعلم بكونه تعالى مريداً وعقد الأصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه الأصلان الأوّلان بقوله: **(لما ثبت وحدانيته في الألوهية)** تعالى وتقدّس **(ثبت استناد كل الحوادث إليه)** تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبوداً وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الإيجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلال فيه والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند في وجوده إلى الباري سبحانه **(وهو)** أي الشأن أن هذه الحوادث **(مشاهد)** لنا **(منها كمال الإحسان)** في إيجادها من اتقان صنعتها وترتيب خلقها وما هديت إليه الحيوانات من مصالحها وأعطيته من الآلات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه وقد كسرت على ذلك مجلدات **(ويستلزم ذلك)** أي استناد وجودها إليه تعالى وكمال الإحسان في إيجادها **(قدرته تعالى)** أي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة

(الركن الثاني العلم بصفات اللّٰه تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مريد لما ثبتت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه وهو مشاهد منها كمال الإحسان ويستلزم ذلك قدرته) قلت ههنا مقامان: **الأول**: أن اللّٰه تعالى قادر

إلى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه علمه بكل جزئي جزئي والعلم

تؤثره على وفق الإرادة (و) يستلزم ذلك أيضاً (**علمه**) تعالى (**بما يفعله ويوجده**) والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معانٍ دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما (**وينضمّ إلى هذا**) أي إلى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق (**أنه**) هو (**الموجد لأفعال المخلوقات**) كما سيأتي بيانه في الأصل الأوّل من الركن الثالث (**فيلزمه**) أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه (**علمه بكل جزئي جزئي**) خلافاً للفلاسفة في قولهم إنه تعالى يعلم الكليات وإنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل إذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد أرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤] وسنبين معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة **أحدها**: أن في قوله وهو مشاهد منها كمال الإحسان تنبيهاً على أن حكمنا بأنها كذلك هو بحسب ما نشاهد بأبصارنا وبصائرنا بأن تدركه عقولنا وتصل إليه أفهامنا حتى نقضي بأنه غاية الإحسان عندنا لا بمعنى أنه لا يمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو أبدع منها كما هو طريقة الفلاسفة لأن العقيدة أن كلا من مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة الإسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الإحياء وتكرر في الإحياء فما وقع في بعض كتب الإحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فإنه والله أعلم صدر عن ذهول عن ابتنائه على طريق

على جميع المقدورات **الثاني**: أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى وخالفهم في الأول والثاني جميع الفلاسفة والثنوية فقالت الفلاسفة إنه لا يقدر على أكثر من واحد وقال النظام إنه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح وقال الثلجي إنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال عامة المعتزلة إنه لا يقدر على نفس مقدور العبد أما المقام الأول فلأن جميع المقدورات متساوية في المقدورية لأن المصحح للمقدورية الإمكان إذ لو رفعناه لبقي إما الوجوب أو الامتناع وهما يمتنعان من المقدورية والإمكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات فما لأجله صح في البعض أن يكون مقدوراً لله تعالى فإنه في جميع الممكنات وعند الاستواء في المقتضى يجب الاستواء في الأثر فوجب استواء جميع الممكنات في المقدورية والمقتضى لكونه تعالى قادراً ذاته ونسبة ذاته إلى كل المقدورات في اقتضاء القادرية واحدة لأنها تقتضيها مطلقاً فوجوب كونه تعالى قادراً على كل الممكنات ولأن المقدورات لما تساوت في المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختصت قادريته بالبعض لافتقرت إلى مخصص فيكون تعالى كماله مفتقره إلى الغير ناقصاً بذاته تعالى عنه. وأما المقام الثاني فهو ما في الكتاب كما قدمنا والله تعالى أعلم (**قوله وعلمه بما يفعله ويوجد وينضم إلى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه علمه بكل جزئي جزئي**) قلت اتفق

....

الفلاسفة وقد أنكره الأئمة في عصر حجة الإسلام وبعده ونقل إنكاره عن الأئمة الحافظ الذهبي(١) في تاريخ الإسلام الثاني: أن معنى كونه تعالى قادراً أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدّمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة فليس شيء من إيجاد العالم وتركه لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه إلى هذا ذهب المليون وقد أنكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا إيجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافاً منهم في تفسير القادر بأنه الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل إلا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض(٢) والجود لازمة لذاته كلزوم

جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجري في ملكه إلا طائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من أهل الملة إلى أنه عالم بذاته وبجميع الأشياء وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته وقال الباقون من الفلاسفة أنه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي أما أنه عالم فلأن العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان فيجب تنزيه الذات عنه وأما أنه تعالى عالم بذاته فلأن العلم هو حصول المدرك عن المدرك فكل من حضر عنده شيء فهو عالم به وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالماً

---

(١) الذهبي: هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني المصري، الإمام الحافظ شمس الدين، أبو عبد الله الذهبي، المحدث المؤرخ، ولد سنة ٦٧٣هـ، وتوفي سنة ٧٤٨هـ. من مصنفاته: «أخبار أبي مسلم الخراساني»، «أخبار قضاة دمشق»، «الإعلام بالوفيات»، «تاريخ الإسلام»، «التبيان في مناقب عثمان بن عفان»، «التجريد في أسماء الصحابة»، «تذكرة الحفاظ»، «تشبيه الخسيس بأهل الخميس»، «تقويم البلدان»، «توقيف أهل التوفيق في مناقب أبي بكر الصديق»، «تهذيب التهذيب» في أسماء الرجال «الدرة اليتيمية في سيرة ابن تيمية»، «دول الإسلام» في التاريخ، «الروح والأوجال في نبأ المسيح والدجال»، «سيرة الحلاج»، «سير أعلام النبلاء»، «العبر في خبر من غبر»، «فتح المطالب في مناقب علي بن أبي طالب»، «الكاشف في أسماء الرجال»، «كتاب الكبائر»، «المغني في الضعفاء وبعض الثقات»، «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، «نعم السمر في مناقب عمر»، وغير ذلك (كشف الظنون ٦/ ١٥٤، ١٥٥).

(٢) الفيض: في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله، والفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، فلو وهب إنسان شيئاً لغرض وعوض لا تسمى تلك الهبة فيضاً اصطلاحاً ولا يسمى ذلك الإنسان فياضاً، (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٢٩٣).

والفيض أو الصدور، مذهب فلسفي يقوم على القول بأن الموجودات صدرت أو فاضت عن الأول، أي الله تعالى، كما يفيض النور عن الشمس، وقد فاضت هذه الموجودات عن الله على مراتب متدرجة وليس دفعة واحدة، إذ إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر، وهكذا إلى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام. ومن القائلين بهذا المذهب في الفلسفة الإسلامية الفارابي وابن سينا.

=

....

سائر الصفات الكمالية لتوهمهم أن ذلك وصف كمال **الثالث**: أن متعلق العلم أعم من

بذاته وأما أنه تعالى عالم بجميع الأشياء فذكر في الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه ويستلزم ذلك قدرته بما يفعل إلى آخر ما تقدم قبله وأعلاه والتصريح بالتفصيل عالم بجميع الأشياء لأنه فاعل بالاختيار في جميع الأشياء والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد إيجاده، أما المقدمة الأولى فلأنه لو كان موجباً بالذات لكان أثره لازماً لوجوده فيكون قديماً وإلا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح فيلزم قدم العالم وأيضاً لو كان موجباً بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه وهو محال فإن الضرورة تشهد بتغير جميع الموجودات الممكنة تغيراً لا شك فيه. وأما الثانية فلأن الاختيار لا يتحقق إلا مع العلم فإن القاصد إلى إيجاد الشيء إنما يقصد إلى إيجاده بعد علمه وهذا ضروري لا شك فيه ولأنا بينا أنه عالم مطلقاً فيلزم أن يكون عالماً بجميع الأشياء إذ لو اختص عالميته بالبعض لكان لاختصاص ذلك البعض بشيء أوجب اختصاص علمه به فيكون كماله تعالى مفتقر إلى الغير فيكون ناقصاً بذاته تعالى اللّه عنه. واحتج قدماء الفلاسفة على أن اللّه تعالى غير عالم مطلقاً بأن العلم لا يخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان فإن كان صفة كمال كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها وإن كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه أجيب أن النقصان إنما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير أما إذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات كونها مقتضية لصفات الكمال واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه الموجد لأفعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئي جزئي. قلت: وفي أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما يأتي وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة وقد احتجوا بأن الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها أيضاً كذلك لأن العلم حكاية ومثال للمعلوم فإذا كان المعلوم متغيراً كان مثاله متغيراً لكونه مطابقاً له وإلا لم يكن علماً. وإذا ثبت هذا فنقول إذا تعلق، العلم بكون زيد في الدار حال كونه فيها فبعد خروجه منها إن بقي العلم كما كان لزم الجهل وإن لم يبق لزم التغير. أما الطبائع الكلية فلما امتنع عليها التغير

= ويمكن القول بوجود تقابل بين القول بالفيض والقول بالخلق، ومن هنا فإننا نجد الفلاسفة القائلين بالفيض الفارابي وابن سينا يقولون أيضاً بقدم العالم، وبالتالي لا نجد الأشاعرة القائلين بفكرة الخلق من العدم يذهبون إلى القول بنظام الفيض أو الصدور.

ونجد نظرية الفيض عند الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ونجدها عند ابن سينا في كتاب «الشفاء» وخصوصاً القسم الإلهي منه، وكتاب «النجاة». وكتاب «الإشارات والتنبيهات».

ومن الذين نقدوا القول بالفيض الفيلسوف أبو البركات البغدادي في كتابه «المعتبر في الحكمة»، كما نجد عند ابن رشد في كثير من كتبه، وخاصة كتابه «تهافت التهافت» الذي رد فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي. نقداً عنيفاً للقول بالفيض، وذلك على الرغم من أن أبا البركات البغدادي يميل إلى القول بقدم العالم، وابن رشد يقول بقدم العالم صراحة (الموسوعة الفلسفية العربية ص٦٦٣ ـ ٦٦٤).

والقدرة بلا حياة محال ثم كل صادر عنه في وقت كان من الممكن صدور ضدّه

متعلق القدرة فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة إنما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا تقرير ما تضمنه الأصلان الأولان وأما ما تضمنه الأصل الثالث فقد قرره بقوله: (**والعلم والقدرة**) أي الاتصاف بهما (**بلا حياة**) أي بلا اتصاف بها (**محال**) وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوّة الحس ولا قوّة التغذية ولا القوّة التابعة للاعتدال النوعي التي تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصري[1] من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والإرادة ولا يخفى مما سبق تنزيهها عن كونها كيفية أو عرضاً وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدّس (**ثم**) قال لإثبات صفة الإرادة وهي ما تضمنه الأصل الرابع (**كل صادر عنه**) تعالى من الممكنات (**في وقت**) من الأوقات (**كان من الممكن صدور ضدّه فيه**) أي صدور ضد

امتنع تغير العلم بها والعلم بالجزئي على الوجه الكلي هو أن يعلم الجزئي بما له من المعاني الكلية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس إنسان طويل كاتب عالم إلى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس في يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شيء إلا وقد اعتبر فيه لا أنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سيقع وحينئذٍ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلي لأن تلك الصفات جميعها كليات وتقييد الكلي بالكلي لا يخرجه عن كونه كلياً والجواب أن العلم إما التعلق أو معنى ذو تعلق وعلى التقدير لا يقع التغير إلا في التعلق والتغير في النسب لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات كما في المعية وفي تعلق القدرة والإرادة بالمقدور والمراد (**قوله والقدرة بلا حياة محال**) أقول اتفق العقلاء على أن الله تعالى حي لكنهم اختلفوا في تفسير الحياة فقالت الفلاسفة وأبو الحسن البصري من المعتزلة هي عدم امتناع العلم والقدرة يعني فليس هناك إلا الذات المستلزمة لهذا الامتناع وقال أهل السنة وباقي المعتزلة هي صفة يصح لأجلها عن الذات أن تعلم وتقدر يعني أنها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم محال فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم والله أعلم. ودليل آخر وهو أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وإن الله تعالى منزه عن النقائص (**قوله ثم كل صادر عنه في وقت الخ**) هذا دليل كونه تعالى

(١) أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي البصري أبو الحسين الطيب المعتزلي، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٣٦، له من الكتب: «تصفح الأدلة» في أصول الدين، «شرح الأصول الخمسة»، «غرر الأدلة» في أصول الدين، «فائت العين على كتاب العين للخليل» في اللغة، «كتاب الإمامة»، «معتمد في الأصول»، (كشف الظنون ٦/ ٦٩، وفيات الأعيان ١/ ٤٨٢).

فيه أو صدوره بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت دون الممكن الآخر لا بدّ من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن إيجاده في غير ذلك الوقت أو غيره إلى تخصيصه دون غير بذلك الوقت ولا نعني بالإرادة إلا ذلك المعنى المخصص فهو صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذي أوجبته الإرادة كما أن الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها

ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (**أو صدوره**) هو أعني ذلك الصادر (**بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت**) الذي صدر فيه (**أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت**) أي بصدوره فيه (**دون الممكن الآخر**) ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده (**لا بدّ من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين**) مناسبة كائنة (**على السواء عن إيجاده**) متعلق بقوله يصرف أي لا بدّ كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن إيجاد ذلك الممكن (**في غير ذلك الوقت أو**) إيجاد (**غيره**) أي غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله أو غيره على الضمير المجرور وهو الهاء في إيجاده دون إعادة الجار وقوله: (**إلى تخصيصه**) متعلق بيصرف أيضاً أي لمعنى يصرف عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره فيه إلى تخصيص ذلك الممكن (**دون غير بذلك الوقت**) المخصوص (**ولا نعني بالإرادة إلا ذلك المعنى المخصص فهو**) أي ذلك المعنى الذي عنيناه بالإرادة (**صفة**) حقيقية وجودية قائمة بذاته (**توجب تخصيص المقدور**) دون غيره (**بخصوص وقت إيجاده**) دون ما قبله وما بعده من الأوقات فكل من العلم والإرادة قديم وهذا ما تضمنه الأصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف بقوله: (**والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذي أوجبته الإرادة**) هو كما مر آنفاً تخصيص المقدور بخصوص وقت

مريداً فنقول مذهب أهل السنة أن الله تعالى مريد في صنعه بإرادة قديمة قائمة بذاته تعالى خلافاً للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة ومعنى الإرادة عند العقل واضح إذ كل أحد منا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر وعبر المصنف عنها بقوله: صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده وقد احتج أهل السنة بالمنقول أيضاً وهو قول تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وبقوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٤٠] و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٢٦] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨] واحتجت الفلاسفة على عدم إرادته تعالى بأن الله تعالى لو كان مريداً فإرادته إن كانت قديمة يلزم قدم المراد ويلزم قدم العالم وإن كانت حادثة يفتقر إلى إرادة أخرى ودار أو تسلسل والجواب أنها قديمة متعلقة بزمان معين إذ الإرادة قد

لم يحدث له علم بحدوث الحادث ولا إرادة بحسب كل مراد لبطلان كونه محلاً للحوادث وللزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى ويتسلسل إذ لا يمكن حدوث بعض الإرادات بلا إرادة مع أن المقتضى لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدوث والفرض أن تلك الإرادة حادثة وأيضاً المحوج

إيجاده (**كما أن الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها**) ولا يتغير العلم ولا الإرادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله: (**لم يحدث له**) تعالى (**علم بحدوث الحادث**) أي بسبب حدوثه (**ولا**) حدث له تعالى (**إرادة بحسب كل مراد**) وما زعمه جهم بن صفوان[1] وهشام بن الحكم[2] من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية[3] من أن إرادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما باطل (**لبطلان كونه**) تعالى (**محلاً للحوادث**) وقد تقدم تقريره (**و**) حدوث الإرادة باطل أيضاً (**للزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى**) وافتقار هذه الأخرى إلى ثالثة (**ويتسلسل**)[4] هذا الافتقار (**إذ لا يمكن حدوث بعض الإرادات بلا إرادة**) تخصصها بخصوص وقت إيجادها (**مع أن المقتضى لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص وهو**) يعني الخصوص (**ملازم للحدوث**) لا ينفك عنه لما مر من أنه لا بدّ لكل حادث من مخصص

تسبق المراد كما أن واحداً منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين فإذا كان وقته جزم الإرادة وحج وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها إلى آخر ما

---

(١) هو جهم بن صفوان الترمذي، أبو محرز، الذي قال بالجبر والاضطرار وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة باللّه فقط، وأن الكفر هو الجهل، ولا فعل ولا عمل لأحد غير اللّه، ولا قدرة للعبد أصلاً، وقد أجمع المسلمون وجميع الفرق على تكفير الجهمية (الملل والنحل ص ٩٠).

(٢) هو هشام بن الحكم الشيباني، أبو محمد الكوفي، مولى كندة، متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته ولد بالكوفة، ونشأ في واسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي، توفي سنة ١٩٩هـ، له من الكتب: «اختلاف الناس في الإمامة»، «الدلالة على حدث الأجسام»، «حلل التحريم»، «كتاب الأخبار»، «كتاب الاستطاعة»، «كتاب الألفاظ»، «كتاب التدبير» في الإمامة، «كتاب التوحيد»، «كتاب الثمانية»، «كتاب الجبر والقدر»، «كتاب الحكمين»، «كتاب الرد على أصحاب الاثنين»، «كتاب الرد على أصحاب الطبائع»، «كتاب الرد على الزنادقة»، «كتاب الرد على شيطان الطاق»، «كتاب الرد على المعتزلة»، «كتاب الرد على هشام الجواليقي»، «كتاب الشيخ والغلام» في التوحيد، «كتاب القدر»، «كتاب المجالس»، «كتاب المعرفة»، «كتاب الميزان»، «كتاب الوصية»، (كشف الظنون ٦/ ٥٠٧ ـ ٥٠٨ لسان الميزان ٢/ ١٩٤).

(٣) الكرامية: تقدم التعريف بهم.

(٤) التسلسل: تقدم التعريف به.

لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم، فلو فرض علم بأن زيداً يقدم عند كذا فلم يعزب بل استمر بعينه إلى قدومه عند كذا كان قدومه معلوماً بعين ذلك العلم وعلم الله بالأشياء قديم فاستحال عزوبه لأنه عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه لما نبين في صفة البقاء.

الأصل الخامس والعاشر: أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة حدقة وأذن كما أنه عليم بلا دماغ وقلب بمرأى منه خفايا الهواجس والأوهام وبمسمع منه

له بخصوص وقت إيجاده (**والفرض أن تلك الإرادة حادثة**) بزعم الخصم فلا بدّ لها من إرادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال (**وأيضاً المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم**) أي ذهابه بالغفلة عنه (**فلو فرض**) عدم العزوب كأن فرض (**علم بأن زيداً يقدم عند كذا**) كعند طلوع الشمس مثلاً (**فلم يعزب**) ذلك العلم (**بل استمر بعينه إلى قدومه عند كذا**) كطلوع الشمس مثلاً (**كان قدومه معلوماً بعين ذلك العلم وعلم الله بالأشياء قديم فاستحال**) لقدمه (**عزوبه لأنه عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه لما نبين في صفة البقاء**) واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ أن العلم متعلق أزلاً بالتخصيص الذي أوجبته الإرادة أن وقوع الشيء تابع لتعلق العلم أزلاً بوقوعه فإن قيل: هذا معاكس لما اشتهر من قولهم إن العلم تابع للوقوع قلنا لا تعاكس لأن معنى قولنا إن الوقوع تابع للعلم أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكى وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل في التطابق والعلم تابع له فيه.

(**الأصل الخامس و**) الأصل (**العاشر**) في ترتيب حجة الإسلام جمعهما المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن الأصول الستة السابق ذكرها فالأصل الخامس (**أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة**) لا (**حدقة و**) لا (**أذن كما أنه**) تعالى (**عليم بلا دماغ و**) لا (**قلب**) لا كعلم المخلوق المختلف في محله أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوّة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف

ذكره والله تعالى أعلم. (**قوله على ما سنبين في صفة البقاء**) هي ما في الأصل الثالث والله تعالى أعلم (**قوله الأصل الخامس والعاشر أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة حدقة وأذن كما أنه عليم بلا دماغ وقلب**) قلت وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة إلى إنكار جميع الصفات حتى قالوا كل ما يجوز إطلاقه على الخلائق لا يجوز إطلاقه على الله تعالى وذهبت طائفة منهما إلى أنه لا يطلق على البارئ من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه طريق السلب دون الإيجاب فقالوا: لا نقول. إنه موجود بل نقول إنه ليس بمعدوم ولا نقول إنه حي عالم قدير ولكن نقول ليست بميت

صوت أرجل النملة على الصخرة الملساء لأنهما صفتا كمال فهو الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق وقال تعالى ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣] وقد ألزم عليه السلام أباه الحجة بقوله ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] فأفاد أن عدمهما نقص لا يليق بالمعبود واعلم أنهما

إدراكها للأصوات على حصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوّة مودعة في العصبتين المجوّفتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مسموع وإن خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مبصر وإن لطف (**بمرأى منه**) تعالى (**خفايا الهواجس والأوهام**) والمرأى موضع الرؤية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه ففي المحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه أوهام (**وبمسمع منه صوت أرجل النملة**) الصغيرة المسماة بالذرة (**على الصخرة الملساء**) والمسمع بفتح ميميه الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين محمد ﷺ فلا حاجة بنا إلى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كأصله بقوله: (**لأنهما صفتا كمال**) وقد اتصف بهما المخلوق (**فهو**) تعالى (**الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق**) والألزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق (**وقال تعالى** ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣] **وقد ألزم**) إبراهيم (**عليه**) الصلاة و (**السلام أباه**) آزر (**الحجة بقوله**) يا أبت (﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] **فأفاد أن عدمهما**) أي عدم السمع

ولا جاهل ولا عاجز وجوزت الكرامية حدوث صفات البارئ وزوالها وشبهت المشبهة والكرامية الباري تعالى بخلقه في الصفات وروي عن جهم بن صفوان الترمذي أن الله تعالى لم يكن عالماً حتى خلق لنفسه علماً وعنه في القدرة روايتان. وشبهة الباطنية والفلاسفة أن التشابه منفي في العقل بين الصانع والمصنوع واتصف المصنوع بكونه حياً عالماً قديراً سميعاً بصيراً فلا يوصف البارئ بهذه الصفات نفياً للمشابهة حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتاً وشيئاً وموجوداً والجواب أن المماثلة لو ثبتت بالإطلاق على الشيء لتماثلت المتضادات وكان الشهد مثلاً للسم والسواد مثلاً للبياض من حيث الوجود وقد جاءت آيات القرآن بذلك قال الله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ﴿هُوَ ٱلْحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥] ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ﴾ [الأنعام: ٦٥] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] بهذه الآيات يبطل كلام جهم والكرامية وكذا بما تقدم من أنه ليس محلاً للحوادث

يرجعان إلى صفة العلم لما قدّمنا أن الرؤية نوع علم والسمع كذلك ثم إنه سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصراً وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بإرادة لأنه

والبصر (**نقص لا يليق بالمعبود**) وكان اللائق أن يحذف المصنف قوله من المخلوق لأن أفعل التفضيل المقترن بأل يمتنع الإتيان معه بمن كما تقرر في العربية. وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان إليه؟ ذهب الجمهور من أهل السنة إلى الأول وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصري والكعبي(١) إلى الثاني وهو الذي عوّل عليه المصنف ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال: (**واعلم أنهما**) يعني صفتي السمع والبصر (**يرجعان إلى صفة العلم**) وليستا زائدتين عليه (**لما قدّمنا**) في الكلام على رؤية الباري تعالى من (**أن الرؤية نوع علم و**) نقول هنا (**السمع كذلك**) وههنا تحقيق وهو أنهما وإن رجعا إلى صفة العلم بمعنى الإدراك فإثبات صفة العلم إجمالاً لا يغنى في العقيدة عن إثباتهما تفصيلاً بلفظيهما الواردين في الكتاب والسنة لأنا متعبدون بما ورد فيهما وقد مر أن الرؤية تشتمل على مزيد إدراك والسمع مثلها وإلى هذا التحقيق يشير قول المصنف إن الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله بعد ذلك سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصراً ففي ذلك تنبيه على أنه لا بدّ من الإيمان بهذين النوعين تفصيلاً والأولى كما في شرح المواقف بناء على إنهما صفتان زائدتان على العلم أن يقال لما ورد النقل بهما آمناً بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وهنا انتهى الكلام في الأصل الخامس. وقد شرع المصنف في الأصل العاشر وهو أن له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال: (**ثم إنه**) تعالى (**سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصراً**) وعبر في البصر خاصة بذلك دفعاً لسبق الوهم إلى العين من إطلاق البصر (**وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بإرادة**) وحيّ بحياة خلافاً للفلاسفة والشيعة في

(قوله ثم إنه سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصراً وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بإرادة) قلت وقد أنكرت المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراء ذاته وادعت أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا في سائر الصفات إلا في الكلام والإرادة

---

(١) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، أبو القاسم، ولد في بلخ سنة ٢٧٣هـ وفيها توفي سنة ٣١٩هـ، أحد أئمة الاعتزال، وشيخ الفرقة الكعبية، له عدة مؤلفات، منها: «أدب الجدل»، «أوائل الأدلة» في أصول الدين، «تجريد الجدل»، «تحفة الوزراء»، «تفسير القرآن»، «التهذيب» في الجدل، «عيون المسائل»، «قبول الأخبار في معرفة الرجال»، «كتاب الأسماء والأحكام»، «كتاب الإمامة»، «محاسن آل طاهر المسترشد» في الإمامة، «مفاخر خراسان». «المقالات» (انظر: كشف الظنون ٥/ ٤٤٤، الأعلام ٤/ ٦٥، معجم المفسرين ١/ ٣٠٣، تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤، خطط المقريزي ٢/ ٣٤٨، وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢، لسان الميزان ٣/ ٢٥٥، اللباب ٣/ ٤٤، هدية العارفين ١/ ٤٤٤، طبقات المعتزلة ص٨٨).

تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء خطاباً لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم بل يستحيل عندهم عليم بلا علم كاستحالته بلا معلوم فلا يجوز صرفه عنه إلا لقاطع عقلي يوجب نفيه ولم يوجد فيه ما يصلح شبهة فضلاً عن دليل.

نفيهم الصفات الزائدة على الذات وإسنادهم ثمرات هذه الصفات إلى الذات وللمعتزلة في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وإنما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات (**لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء**) في كتابه وعلى لسان نبيه (**خطاباً لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم**) ومن قدير ذات له قدرة وكذا سائر الأوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات (**بل يستحيل عندهم**) أي عند أهل اللغة (**عليم بلا علم كاستحالته**) أي كاستحالة علم (**بلا معلوم**) أو كاستحالة عليم بلا معلوم (**فلا يجوز صرفه عنه**) أي عن معناه لغة (**إلا لقاطع عقلي يوجب نفيه**) أي نفي معناه لغة (**ولم يوجد فيه**) أي في إيجاب نفي المعنى اللغوي (**ما يصلح شبهة فضلاً عن**) وجود (**دليل**) واعلم أنا وإن أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول إنها غير

فاعتبرت أنهما معنيان وراء الذات ولكن زعمت أنهما محدثان غير قائمين بذات الله تعالى وشبهتهم أن الصانع القديم واحد لا شريك له ولو قلنا إنه عالم بعلم قادر بقدرة لكانت هذه الصفات أغياراً للذات وإثبات الأغيار في الأزل مناف للتوحيد ولأنها لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية لا تخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلا بقاء فإن كانت باقية بالبقاء فقد قلتم بقيام المعنى بالمعنى وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الإعراض وإن كانت باقية بلا بقاء فإذا جاز أن تكون الصفة باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادراً بلا قدرة وعالماً بلا علم (**قوله لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء الخ**) هذا دليل أهل السنة (**قوله فلا يجوز صرفه**) أي المفهوم اللغوي (**عنه**) أي عن البارئ تعالى (**قوله نفيه**) أي نفي المفهوم اللغوي (**قوله ولم يوجد فيه**) أي في النفي عنه والجواب عن شبهة المعتزلة أن بعض الأصحاب لا يسمى هذه الصفات قديمة لأن القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة فلا يرد عليه ما قيل ومن جوّز وصفه بالقدم فيقول الصفات ليست بأغيار الذات بل كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها لأن ما هو حد الغيرية لم يوجد لأن حد الغيرين موجودان يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخرة والذات لا تقدر ويتصور وجودها بدون الحياة وكذا الحياة بدون الذات وذات الله تعالى لا تقدر ويتصور وجودها مع عدم العلم وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات فلم يكن علمه عين ذاته وكذا ليس هو غير الذات فإنه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضاً علماً فيعبد علمه كما تعبد ذاته وقد نص الكعبي رئيسهم على كفر من قال ذلك ولأن علمه

الأصل السادس والسابع: أنه تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت هو به طالب مخبر أما أنه قديم فلأنه ....

الذات كما لا نقول إنها عين الذات لأن الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود بحيث يتصوّر وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصوّر انفكاك أحدهما عن الآخر واللّه أعلم.

(**الأصل السادس و**) الأصل (**السابع أنه تعالى متكلم بكلام**) أزلي باقٍ أبدي (**قديم قائم بذاته**) لا يفارقها وقد عقد حجة الإسلام الأصل السادس في كونه تعالى متكلماً والسابع في كون كلامه قديماً ومما يدل على المدعي وهو كونه تعالى متكلماً إجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فإنه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدّعي فإن قيل: أن صدق الرسل موقوف على تصديق اللّه إياهم إذ لا طريق إلى معرفته سواه وتصديقه تعالى إياهم إخبار عن كونهم صادقين والإخبار كلام خاص به تعالى فقد توقف صدقهم في إثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور[1] قلنا لا دور لأن تصديقه تعالى إياهم بإظهار المعجزة على وفق دعواهم فإنه يدل على صدقهم ثبت الكلام بأن كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذي نعلم أوّلاً أنه معجز خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر وإثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم بكلام (**ليس بحرف ولا صوت هو**)

لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما به يقدر وأنه محال في الشاهد فكذا في الغائب (**قوله الأصل السادس والسابع أنه متكلم بكلام قديم**) زاد غيره أزلي باق أبدي (**قائم بذاته**) زاد غيره لا يفارق ذاته ولا يزايله (**ليس بحرف ولا صوت**) زاد غيره

---

(١) الدور: عند الحكماء والمتكلمين والصوفية، هو توقف كل من الشيئين على الآخر، إما بمرتبة ويسمى دوراً مصرحاً وصريحاً وظاهراً، كقولك الشمس كوكب نهاري، والنهار زمان كون الشمس طالعة، وإما بأكثر من مرتبة ويسمّى دوراً مضمراً وخفياً، كقولك الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج، والتدريج وقوع الشيء في زمان، والزمان مقدار الحركة. والدور المضمر أفحش إذ في المصرح يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وفي المضمر بمراتب، فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد دائماً.
ويمكن القول باختصار: إن الدور في اللغة: عودة الشيء إلى ما كان عليه، والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، فالدور إذن هو توقّف كل واحد من الشيئين على الآخر، والدور الفاسد عند المناطقة هو الخطأ الناشىء عن تعريف الشيء أو البرهنة عليه بشيء آخر لا يمكن تعريفه (كشاف اصطلاحات الفنون ص٨١٠ ـ ٨١٢).

....

تعالى (**به**) أي بذلك الكلام (**طالب**) لفعل أو ترك (**مخبر**) لعباده بما كان وبما يكون بالنسبة إلى وقت وجودهم (**أما أنه**) يعني الكلام الذي هو صفة له تعالى (**قديم فلأنه**)

ليس بعبري ولا سوري ولا عربي وإنما العربي والسوري والعبري مما هو دلالات على كلام اللّه تعالى وأنه واحد غير متجزئ ولا متبعض (**هو به طالب**) أي آمرناه (**مخبر**) وذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فإن كلا منها واحدة قديمة ولا تكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فإن قيل إن هذه الأقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر ومرجع الكل إليه لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الإخبار عن طلب الإعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة وردّ بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد وزعم جمهور المعتزلة أن اللّه لم يكن متكلماً في الأزل حتى خلق لنفسه كلاماً فصار بذلك متكلماً وزعموا أن كلامه مخلوق وحادث غير أنهم افترقوا فيما بينهم فقال بعضهم كلامه من جنس الأصوات والحروف وقال بعضهم: هو من جنس الحروف والأشكال لا من جنس الأصوات وإنما تظهر ثمرة اختلافهم أن عند الطائفة الأولى إنما يصير هو تعالى متكلماً بخلق الحروف والأصوات في محل القراءة أما بدون ذلك لا يصير متكلماً وعند الطائفة الأخرى يصير متكلماً بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا في كل مصحف ثم إن عندهم كلامه واحد وإن حل ألف ألف محل ولا يزاد كلامه بزيادة المصاحف ولا ينقص بفناء المصاحف وإنما لزمهم هذه المحالات لإنكارهم قيام الصفات بذات اللّه تعالى ولا يمكنهم إنكار كلام اللّه تعالى أصلاً ورأساً فاضطروا إلى إثبات كلام حادث قائم بالغير فكل حادث قائم بالغير لا بدّ وأن يكون مخلوقاً وتوقف بعض الناس في إطلاق القول في كلام اللّه إنه مخلوق[1] أو غير مخلوق لاختلاف الناس في ذلك مع اتفاقهم إنّ للّه كلاماً قالوا فأخذنا بالمشتق

---

(١) كلام اللّه تعالى: هو القرآن الكريم، قال أهل السنة والجماعة: القرآ ن ويسمى بالكتاب أيضاً. كلام اللّه تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروءٌ بألسنتنا مسموع بآذاننا غير حالٌ فيها، أي مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان، لأن كلام اللّه ليس من جنس الحروف والأصوات لأنها حادثة، وكلام اللّه صفة أزلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك الكلام مع القدرة عليه ولآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات، بل هو معنى قديم قائم بذات اللّه تعالى، يُلفظ ويُسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم والمخيل ويكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً، وتحقيقه أن للشيء وجوداً في الأذهان ووجوداً في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا: القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو=

....

يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله وهو به طالب مخبر إشارة إلى أن الكلام متنوع في

أنّ للّه تعالى كلاماً وتوقفنا فيما فيه الاختلاف قلت هذا الخلاف خلاف ما جاء عن رسول اللّه ﷺ وأصحابه رضي اللّه تعالى عنهم فمما جاء عن رسول اللّه ﷺ ما رواه الإمام أبو عبد اللّه بن بطة العكبري[1] في كتاب الإبانة حدّثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابوني الحراني حدّثنا محمد بن الحرث الخولاني الوردي ومحمد بن موسى الغساني قالا حدّثنا أبو جعفر أحمد بن إبراهيم أخبرنا الوليد بن مسلم حدّثنا الأوزاعي عن حسان بن عطية عن أبي الدرداء أنه سأل رسول اللّه ﷺ عن القرآن فقال: **«كلام اللّه غير مخلوق»** قال الحاكم: أثبت أسانيد الشاميين الأوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة وروى أبو يعلى الموصلي بإسناده عن النبي ﷺ كيف بك إذا كفر بالقرآن قيل كيف يكفر به قال يقال إنه مخلوق وروى أبو نعيم عن أبي هريرة قال كنا عند رسول اللّه ﷺ نتحدّث إذ قام مستوفزاً فقال يا بلال ناد في الناس فنادى في الناس فاجتمع إليه المهاجرون والأنصار فصعد المنبر فحمد اللّه وأثنى عليه وقال: أيها الناس كل شيء دون اللّه مخلوق إلا القرآن فإنه كلامه وتنزيله وعد منه بدأ وإليه يعود ثم نزل فقالوا: يا رسول اللّه خفت علينا فقال: **«لا ولكنّ قوماً يأتون بعدكم ويزعمون أن القرآن مخلوق يكذبون على اللّه ومن كذب على اللّه فهو في النار»** وروى البيهقي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨] قال غير مخلوق. وعن يزيد الكلاعي قال قالوا لعلي حكمت كافراً ومنافقاً فقال ما حكمت مخلوقاً ما حكمت إلا القرآن وروى البغوي في شرح السنة عن عمرو بن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون: القرآن كلام اللّه غير مخلوق قلت مشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد اللّه وعبد اللّه بن عمرو وجماعة من التابعين وشبهة الخصوم في ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] والقرآن شيء فيكون خالقاً له وكذا قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم﴾ [الأنبياء: ٢] محدث والمراد من الذكر هو القرآن وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ والجعل والخلق واحد ومن حيث المعقول قالوا إن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات فيكون في الغائب كذلك ويستحيل قيام الحروف والأصوات بذات القديم في الأزل فيكون الكلام حادثاً غير قائم بذاته ولأن في القرآن خطابات بالأمر والنهي لأشخاص معينين نحو قوله لموسى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] وقوله لموسى وهارون: ﴿ٱذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِى وَلَا تَنِيَا فِى ذِكْرِى ﴿٤٢﴾﴾ [طه: ٤٢] اذهبا وقوله ليحيى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢] وكذلك الأوامر والنواهي لغيره وكانوا معدومين في الأزل فلو كان أزلياً لكان هذا

= من لوازم المخلوقات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كقولك: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة كقولك: حفظت القرآن، أو الأشكال كقولك: يَحرُم للمحدث مسّ القرآن... (كشاف مصطلحات الفنون ص ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧).

(١) أبو عبد اللّه بن بطة العكبري: هو عبيد اللّه بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري، أبو عبد اللّه البغدادي الحنبلي، المتوفي سنة ٣٧٨ هـ، له كتاب «الإبانة في أصول الديانة» (كشف الظنون ٥/ ٦٤٧).

. . . .

الازل إلى أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء والأولان والرابع والخامس أنواع للطلب وتنوّعه هذا لا ينافي كونه واحداً لأنها ليست أنواعاً حقيقية إنما هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فذلك الكلام الواحد باعتباره تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمراً وكذا الحال في البواقي واعلم أن كلامه النفسي لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزىء ولا يوصف بأنه عبري ولا سوري ولا عربي إنما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة[1] قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلاً الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية فإنهم وافقوا الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات لكنهم سموا ذلك قولا له وسلموا أنه حادث وقالوا قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا أن كلامه هو قدرته على التكلم وهم يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول وهو حادث عندهم خلافاً للحنابلة وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ولكنا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم إذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه واعلم أن قولنا

أمراً ونهياً للمعدوم وأنه سفه ولأن فيه إخباراً عن أمور كانت ماضية نحو قوله: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ [نوح: ١] ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: ٧] ﴿وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ﴾ [المؤمنون: ٥٠] وغير ذلك من الآيات فلو كان أزلياً لكان الإخبار عنها قبل وجودها كذباً تعالى الله عن ذلك (**قوله أما أنه قديم الخ**) قلت هذا رعاية لما في الأصل من تقديم

---

(١) الحنابلة: أتباع الإمام أحمد بن حنبل، ومذهب الحنابلة هو أحدالمذاهب الأربعة المعروفة: الشافعية والمالكية والحنفية والحنبلية.

والإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن إدريس، أبو عبد الله الشيباني المروزي الأصل البغدادي المولد والوفاة وله سنة١٦٤هـ وتوفي سنة ٢٤١، له من التصانيف: «تفسير القرآن»، «طاعة الرسول»، «كتاب الأشربة الصغير»، «كتاب الإيمان»، «كتاب الرد على الجهمية»، «كتاب الزهد»، «كتاب العلل» في الحديث، «كتاب الفرائض»، «كتاب الفضائل»، «كتاب المسائل»، «كتاب المسند»، يحوي على أربعين ألف حديث، «كتاب المناسك»، «كتاب مناقب الإمام علي بن أبي طالب»، «كتاب الناسخ والمنسوخ في القرآن» (كشف الظنون ٥/ ٤٨).

لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته ومعنى فترددنا في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما وجب إثبات قدمه لأن الأنسب بالقديم قدم صفاته لأن الأصل عدم الحدوث فكيف إذا بطل قيام الحوادث به مع أنه لا مانع من قدم كلامه النفسي إذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الأب قبل أن يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب صار مأموراً به فليعقل قيام

العبارات تختلف باختلاف الأزمنة يؤخذ منه الجواب عن سؤال مشهور وهو أنه قد ورد الأخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضى كثيراً نحو: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] وقال موسى: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ﴾ [المزمل: ١٦] والإخبار بلفظ المضي عما لم يوجد بعد كذبا والكذب محال عليه تعالى والجواب أن إخبار الله تعالى لا يتصف أزلاً بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال قام بذات الله تعالى إخبار عن إرسال نوح مطلقاً وذلك الإخبار موجود أزلاً باق أبداً فقبل الإرسال كانت العبارة الدالة عليه إنا نرسل وبعد الإرسال إنا أرسلنا فالتغير في لفظ الخبر لا في الإخبار القائم بالذات وهذا كما نقول في علمه تعالى أنه قائم بذاته تعالى أزلاً العلم بأن نوحاً مرسل وهذا العلم باق أبداً فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك العلم أنه وجد وأرسل والتغير في المعلوم لا في العلم كما يؤخذ مما مر في الكلام على العلم والإرادة واعلم أن المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التنزل أولاً منبهاً على التنزل آخراً بقوله فكيف الخ فقال(**لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما وجب اثبات قدمه**) أي قدم ذلك المعنى (**لأن الأنسب**) أي لمرجح هو أن الأنسب (**بالقديم**) من حيث هو قديم (**قدم صفاته**) إذا القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم (**لأن الأصل**) في صفات القديم من حيث هو قديم (**عدم الحدوث فكيف**) لا يجب إثبات قدم المعنى القائم بذاته (**إذا بطل قيام الحوادث به**) بأدلته المبنية في محالها فقد وجد المقتضي لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال (**مع أنه لا مانع من قدم كلامه النفسي**) تعالى وإذا ثبت وجود المقتضي وانتفاء المانع ثبت المدّعي وقد بين المصنف انتفاء المانع بقوله (**إذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الأب**) من ابن سيولد له (**قبل أن يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه**) أي الولد (**وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب**) بأن خلق الله تعالى له علماً بما في قلب أبيه من الطلب (**صار**) ذلك الولد (**مأموراً به**) أي بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت علم الولد به فإن

القديم على القائم بالذات ولو كان لي من الأمر شيء لقلت إنه تعالى متكلم بكلام

الطلب الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: ١٢] بذات اللّه تعالى ومصير موسى مخاطباً به بعد وجوده وخلق معرفته به إذ سمع لذلك الكلام القديم هذا قول الأشعري، أعني كون الكلام النفسي مما يسمع قاسه على رؤية ما ليس بلون فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت وعنده سمع موسى عليه والصلاة والسلام صوتاً

قيل: القائم بذات الأب العزم على الطلب وتخيله لا نفس الطلب لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال قلنا المحال طلب تنجيزى لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا فيه والعمل بهما كاف في اندفاع الاستحالة (**فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى:** ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: ١٢] **بذات اللّه تعالى**) أزلاً (**ومصير موسى**) عليه الصلاة والسلام (**مخاطباً به**) أي بذلك الطلب (**بعد وجوده**) أي بعد وجود السيد موسى (**وخلق معرفته به**) أي بذلك الطلب (**إذ سمع**) أي وقت سماع السيد موسى (**لذلك الكلام القديم**) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى فمن الأوّل «**سمع اللّه لمن حمده**» ومن الثاني ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ﴾ [المجادلة: ١] (**هذا قول**) إمام السنة الشيخ أبي الحسن علي بن اسمعيل (**الأشعري**[1] **أعني كون الكلام النفسي مما يسمع**) فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعاً فذهب الأشعري إلى أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤيه به والكلام النفسي موجود (**قاسه**) أي قاس الأشعري سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف (**على رؤية ما ليس بلون**) قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة فقال (**فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت**) وهو لا يكون إلا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضي أبو بكر الباقلاني[2] (**واستحال**) الإمام أبو منصور (**الماتريدي**[3] **سماع ما ليس بصوت**) وهو

قائم بذاته الخ لأن تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه

---

(١) أبو الحسن الأشعري: تقدمت ترجمته.

(٢) أبو بكر الباقلاني: تقدمت ترجمته.

(٣) أبو منصور الماتريدي: هو محمد بن محمود بن محمود، من أئمة علماء الكلام، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ. من تصانيفه: «بيان وهم المعتزلة»، «تأويلات أهل السنة»، «الدرر في أصول الدين»، «الرد على تهذيب الكعبي» في الجدل، «عقيدة الماتريدية»، «كتاب التوحيد وإثبات الصفات»، «كتاب الجدل»، «مأخذ الشرائع» في أصول الفقه، «المقالات»، وغير ذلك (كشف الظنون ٦/ ٣٦).

دالاً على كلام الله تعالى وخص به لأنه بغير واسطة الكتاب والملك وهو أوجه لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إذا ذاك صوت وإدراك ما ليس صوتاً قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الأعم أعني العلم مطلقا وبعد اتفاق أهل

الذي ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني[١] ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلاً للخلاف بينهما وبين الأشعري لأنه إما أن يفرض الكلام في الاستحالة عقلاً فلا يتأتى إنكار إمكان أن يخلق للقوة السامعة إدراك الكلام النفسي أو يفرض في الاستحالة عادة ولا يتأتى إنكار إمكان ذلك خرقاً للعادة بل قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت ثم قال فجوّز يعني الماتريدي سماع ما ليس بصوت اهـ والخلاف إنما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي **(وعنده)** أي الماتريدي أنه **(سمع موسى عليه والصلاة والسلام صوتا الاعلى كلام الله تعالى)** وعند الأشعري أنه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] والحمل على الإسناد الحقيقي ممكن كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر **(و)** على ما قاله الماتريدي **(خص)** موسى **(به)** أي باسم الكليم المفهوم من قول المصنف كلام **(لأنه)** أي سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة إذ هو سماع **(بغير واسطة الكتاب والملك)** ذكره الماتريدي بمعناه في كتاب التأويلات ويوافقه ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠] **(وهو)** أي ما ذهب إليه الماتريدي **(أوجه)** عند المصنف قال: **(لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إذا ذاك صوت وإدراك ما ليس صوتاً قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الأعم أعني العلم مطلقاً)** عن التقييد بمتعلق ولمن انتصر للأشعري أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراكاً بالقوة المودعة في مقعر الصماخ وقد يخلق لها إدراك ما ليس بصوت خرقاً للعادة

وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي

---

(١) أبو اسحاق الاسفرايني: هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين، نشأ في اسفرايين، ثم خرج إلى نيسابور، وبنيت له مدرسة عظيمة فدرس فيها ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، له مناظرات مع المعتزلة، توفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ، له من المصنفات: «أدب الجدل»، «الجامع الجلي والخفي في أصول الدين والرد على الملحدين»، «العقيدة»، «شرح فروع ابن الحداد». «معالم الإسلام»، «نور العين في مشهد الحسين». رسالة تنسب إليه (كشف الظنون ٥/ ٨).

السنة على أنه تعالى متكلم لم يزل تعالى متكلماً اختلفوا في أنه تعالى هل هو مكلم لم يزل مكلما فعن الأشعري نعم وعن بعض أهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن أكثرهم لا وهو عندي حسن فإن معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الأمر والنهي كـ﴿ ٱقْتُلُوٓاْ ﴾ [النساء: ٦٦] ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢] لأن معنى الطلب يتضمنه فلا يختلف فيه إذ هو داخل في الكلام القديم وإنما يراد به لسماع لمعنى ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [طه: ١٢] مثلا ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ ﴾ [طه: ١٧] وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة معتادة ولا شك في انقضاء هذه الإضافة بانقضاء

فيسمى سمعاً ولا مانع من ذلك إلى كلام أبي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك قد علمت مما قبله بأنه لا يتحقق في أصل المسئلة بخلاف وأن الخلاف في الواقع للسيد موسى (**وبعد اتفاق أهل السنة**) من الأشعرية والماتريدية وغيرهم (**على أنه تعالى متكلم**) بكلام نفسي هو صفة له قائمة به (**لم يزل تعالى متكلماً**) به (**اختلفوا في أنه تعالى هل هو مكلم**) بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرّم (**لم يزل مكلماً فعن الأشعري نعم**) هو تعالى كذلك فإن اللّٰه تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ (**وعن بعض أهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية**[1] **عن أكثرهم**) أي أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمي الحنفية(**لا**) قال المصنف (**وهو عندي حسن فإن معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر و**) الذي يتضمنه(**النهي كاقتلوا**) المشركين (**لا تقربوا الزنا لأن معنى الطلب يتضمنه**) أي يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذي يتضمنه الأمر والطلب الذي يتضمنه النهي (**فلا يختلف فيه**) أي في أن ذلك الخطاب ليس تكليماً بل هو تكلم كما مر (**إذ هو**) أي ذلك الخطاب (**داخل في الكلام القديم**) الذي به الباري تعالى متكلم (**وإنما يراد به**) أي بمعنى المكلمية (**إسماع لمعنى** ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [طه: ١٢] **مثلا**) ولمعنى (﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ ﴾ [طه: ١٧] **وحاصل هذا عروض إضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة**) كما قاله

(**قوله متكلم**) أي مسمع للكلام معيناً لأن التكليم إسماع الغير الكلام

---

(١) الحنفية: هم أتباع الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت، أحد الأئمة الأربعة من أصحاب المذاهب الإسلامية، وتميز المذهب الحنفي بالمرونة لاعتماد أبي حنيفة على القياس كمصدر هام من مصادر التشريع الإسلامي، ومن رجال المذهب الحنفي: القاضي أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، والإمام زفر.

الإسماع فإن أريد به غير الأمرين فليبين حتى ينظر فيه واللّه سبحانه أعلم وأما قيامه بذاته فلأنه تعالى وصف نفسه بالكلام والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر فقال:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللّسان على الفؤاد دليلاً

ثم لا شك في اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة إما مجازاً وإما

الأشعري وبلا واسطة (**معتادة**) كما قاله الماتريدي (**ولا شك في انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الإسماع فإن إريد به غير**) هذين (**الأمرين فليبين حتى ينظر فيه واللّه سبحانه أعلم**) والتحقيق أن الذي يثبته الأشعري المكلمية بمعنى آخر غير الأمرين اللذين ذكرهما المصنف وهو مبني على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين فالمتكلمية مأخوذة عند الاشعري من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلاً بالمكلف بناء على ما ذهب إليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزلاً بالمعدوم الذي سيوجد وشدد سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك فالأشعري قائل بالمكلمية يعني تعلق الخطاب في الأزل بالمعدوم والمنكرون لهذا الأصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها بالإسماع المذكور فقد ظهر أن المكلمية عند الأشعري بمعنى سوى الأمرين اللذين ذكرهما المصنف وباللّه التوفيق. فإن قيل: اعتراضاً على مذهب الأشعري التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديماً لما انقطع قلنا المنقطع التعلق التخبيري وهو حادث أما الأزلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قدمنا في الكلام على الإخبار القائم بالذات من أن التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وأن التغير في المعلوم لا في العلم فإنه يؤخذ من ذلك أن التغير في متعلق الكلام وتعلقه التنجيزي لا في التعلق المعنوي الأزلي (**وأما قيامه**) قسيم لقوله أول هذا الأصل أما أنه قديم أي وأما قيام الكلام (**بذاته**) سبحانه وتعالى أزلاً (**فلأنه تعالى وصف نفسه بالكلام**) في قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨] وقوله: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] ومواضع أخرى كثيرة (**والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر**) وهو الأخطل (**فقال:**

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

فما ذهب إليه المعتزلة من أن التكلم في حقه تعالى إيجاد الأصوات والحروف في محل مخالف للغة من غير ضرورة بهم إلى مخالفتها (**ثم لا شك في إطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة**) هكذا عبارة المتن والمراد إطلاقه في ضمن إطلاق المتكلم والأوضح

....

حقيقة وهو أقرب لأن المتبادر من تكلم زيد ونحوه لغة هو تلفظه فيكون مشتركاً لفظياً أو معنوياً مشككاً بناء على أن الكلام مطلقا أعم من اللفظي والنفسي وهو الأوجه وليس في قوله وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ما يوجب أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا ظاهر بأدنى تأمل، وكيف كان لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لأن التلفظ فرع ذلك المعنى والعلم به لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو وصف كمال ينافي الآفة فوجب اعتقاد أنه متكلم بهذا المعنى، وأما بالمعنى الآخر على تقدير الأعمية فيجب نفيه لامتناع قيام

أن يقال لا شك في إطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة (**إما مجازاً وإما حقيقة وهو**) أي كون الإطلاق حقيقة (**أقرب**) من كونه مجازاً (**لأن المتبادر من**) قولك (**تكلم زيد ونحوه**) ككلام زيد وزيد متكلم (**لغة**) أي من جهة اللغة (**هو تلفظه**) بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة (**فيكون**) الكلام حينئذ (**مشتركاً لفظياً أو**) مشتركاً (**معنوياً مشككاً**) بكسر الكاف لا متواطئاً وقوله: (**بناء**) متعلق بقوله معنوياً يعني أن القول بأنه مشكك مبني (**على أن الكلام مطلقا**) هو (**أعم من**) من كل الكلام (**اللفظي و**) الكلام (**النفسي**) وأما كونه مشككاً فلان اللفظي أولى بإطلاق الكلام عليه لأنه فيه أشهر (**و**) كونه مشتركاً معنوياً مشككاً (**هو الأوجه**) لأن الإطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع إذا الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم أعم من كون ذلك المتعلق نفسياً أو لفظياً بخلاف الاشتراك اللفظي فإن الوضع فيه متعدد والأصل في الوضع عدم التعدد والأصل في الإطلاق الحقيقة (**وليس في قوله**) أي الشاعر (**وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب**) أي يقتضي (**أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا**) النفي (**ظاهر بأدنى تأمل**) في علامات الحقيقة والمجاز إذ اللفظي يتبادر عند إطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولأنه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفس أن يكون إطلاق الكلام على اللفظي مجازاً (**وكيف كان**) إطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو الحقيقة والمجاز (**لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذي هو الطلب والإخبار بنفسه ولو تلفظ لأن التلفظ فرع**) قيام (**ذلك المعنى**) بالنفس (**و**) فرع (**العلم به**) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجداني (**لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو**) أي قيام ذلك المعنى بالنفس (**وصف كمال ينافي الآفة**) التي هي العجز عن إدارة المعنى في النفس (**فوجب اعتقاد أنه**) تعالى (**متكلم بهذا المعنى**) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسي بذاته المقدسة

(**قوله وأما بالمعنى الآخر**) وهو من أوجد الحروف (**على تقدير الأعمية**) إن الكلام أعم من

الحوادث به والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس للإحساس بعدم السين قبل الباء في بسم اللّه ونحوه.

تعالى (**وأما**) كونه متكلماً (**بالمعنى الآخر**) أي اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى (**على تقدير الأعمية**) أي كون الكلام مطلقاً أعم من اللفظي والنفسي (**فيجب نفيه**) عنه تعالى (**لامتناع قيام الحوادث به**) تعالى (**والقول بأن الحروف قديمة**) كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة (**مكابرة للحس**) لا يتلفت إليه (**للإحساس بعدم السين**) أي لأنا ندرك بواسطة الحس عدم السين (**قبل الباء**) أي قبل تمام التلفظ بالباء (**في بسم اللّه**) الرحمن الرحيم (**ونحوه**) من الألفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالأول واللّه ولي التوفيق والهداية.

اللفظي والنفسي ولما تم دليلنا قلنا في الجواب إن حدوث اللفظي ظاهر فيمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فيكون السماع والإتيان والنزول لما يدل على كلام اللّه لا لذاته والتعلق بالزمان هو المخبر عنه لا الإخبار واللّه أعلم. (**قوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس للإحساس بعدم السين قبل الباء في باسم اللّه ونحوه**) قلت قال شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن تيمية في جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت إليه: وأما الحروف فهل هي مخلوقة أو غير مخلوقة فالخلاف في ذلك بين الخلف مشهور فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة ولا ما يدل على ذلك بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بأن ألفاظ القرآن مخلوقة وقالوا هو جهمي ومنهم من كفره وفي لفظ بعضهم تلاوة القرآن ولفظ بعضهم الحروف وممن ثبت عنه ذلك الشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه والحميدي ومحمد بن أسلم الطوسي وهشام بن عمار وأحمد بن صالح المصري ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع الكتب المصنفة في السنة مثل «كتاب الرد على الجهمية» للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم و«كتاب الشريعة» للآجري و«كتاب الإبانة» لابن بطة والسنن للكافي والسنة للطبراني وغير ذلك من الكتب الكبيرة ولم ينسب أحد منهم إلى خلاف ذلك إلا أن بعض أهل الغرض نسب البخاري إلى أنه قال ذلك وقد ثبت عنه بالإسناد المرضي أنه قال: من قال عني إني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وإنما قلت أفعال العباد، مخلوقة وتراجمه في آخر صحيحه تبين ذلك وهنا ثلاثة أشياء: **أحدها**: حروف القرآن التي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل فمن قال إن هذه مخلوقة فقد خالف إجماع السلف فإنه لم يكن في زمانهم من يقول هذا إلا الذين قالوا القرآن مخلوق فإن أولئك إنما عنوا بالخلق الألفاظ وأما ما سوى ذلك فهم لا يقرّون بثبوته لا مخلوقاً ولا غير مخلوق وقد اعترف غير واحد من فحول أهل الكلام بهذا منهم عبد الكريم الشهرستاني مع خبرته بالملل والنحل فإنه ذكر أن السلف مطلقاً ذهبوا إلى أن حروف القرآن مخلوقة وقال ظهور القول بحدوث الحروف محدث وقد ذكر مذهب السلف في كتابه المسمى بنهاية الأقدام. الثاني أفعال العباد وهي حركاتهم التي تظهر عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ولهذا

....

....

بدّعوا من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق لأن ذلك يدخل فيه فعله. ثم قال الثالث: التلاوة الظاهرة من العبد عقيب حركة الآلة فهذا منهم من يصفها بالخلق ومنهم من ينفي عنها الخلق والصواب أن لا يطلق واحد منهما كما عليه الإمام أحمد وجمهور السلف لأن في كل واحد من الإطلاقين أيهاماً للخلط فإن أصوات العباد محدثة بلا شك وقال النبي ﷺ **«زينوا القرآن بأصواتكم»** والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة والعبد إنما يقرأ كلام الله بصوته كما أنه إذا قال قال النبي ﷺ: **«إنما الأعمال بالنيات»** فهذا الكلام لفظه ومعناه إنما هو كلام رسول الله ﷺ وهو قد بلغه بحركته وصوته كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للمخلوق فيه إلا تبليغه وتأديته بصوته وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وإنما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحداً وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقبح الغلط وليس في الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن إلا من جنس ما يحتج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء لمن استهدى الله فهداه اهـ وإنما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين ويعلم مما ذكر صحة ما نقل مشايخنا عنهم من أن كلام الله عندهم هو الحروف المؤلفة والأصوات المقطعة أنه حال في الألسنة والصدور والمصاحف وأنه مع هذا غير مخلوق قاله صاحب التبصرة وقال: وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون: لفظي بالقرآن غير مخلوق، فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر لا أعلم ما لهم من حجة فإن مشايخنا لم يذكروا لهم شبهة والله أعلم ويعلم مما ذكر أن السلف الذين عناهم ردوا على من قال ألفاظ القرآن مخلوقة أو قال تلاوته مخلوقة أو قال حروف القرآن مخلوقة وأن بعضهم كفّر القائل لذلك وحيث ردوا هذا فهم قائلون بأنها غير مخلوقة كما قال الشهرستاني وأن كلام الله لفظي حال في الألسنة لقوله حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل وقوله والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة وقوله كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعبد فيه إلا تأديته بصوته وقوله والعبد إنما يقرأ كلام الله بصوته ولقوله وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق بعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وأن الكلام يضاف إلى أول من يتكلم كائناً من كان والناس بعده يؤدّون ذلك بحركة الألسنة كقوله قال النبي ﷺ وهو قد بلغه بحركته وصوته ولم يتعرض للكتابة التي في المصاحف ويدل لقول أصحابنا في ذلك ما قرأت في المعتمد لأبي يعلى أن أبا طالب قال لأحمد عن نقوش المصحف والسواد الذي في البياض فقال أصح حديث في الباب حديث ابن عمر **«لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو»** وعن هذا قال أئمتنا: القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بألفاظ مخيلة ومقروء

....

....

بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بذلك أيضاً غير حال فيها ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان بل هو معنى قائم بذات اللّه بلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً وذلك أن للشيء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما قولنا يحرم على المحدث مس القرآن (**قوله ولا يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب**) قلت الذي تعقله الألباء أن ليس قبل تكلم الخلق تلاوة ولا بعد تكلمهم تلاوة وإنما التلاوة تكلمهم والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات اللّه تعالى المدلول عليها بالتلاوة قال اللّه تعالى: ﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ﴾ [الكهف: ٢٧] ففعله ﷺ تلاوة لا أن فعله شيء والتلاوة شيء آخر واللّه تعالى أعلم. (**قوله وإنما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحداً**) يعني جعلوا عمل العبد والتلاوة واحداً والحال أنهما شيئان صوت القارىء وكلام اللّه تعالى وسنبين بطلان هذا واللّه اعلم (**قوله وأرادوا**) يعني بعض الموافقين والمخالفين (**أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهو من أقبح الغلط**) يعني وليست من أفعال العباد وإنما هي الكلام القديم فالحاصل أن القراءة نطق القارىء وكلام اللّه تعالى وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلا عن حجة ويقال له هل تكلم اللّه بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب فإن كان الأول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسمعها لأن التي نسمعها حروف متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديماً وإن كان الثاني فالأول لما انقضى كان محدثاً لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثاً فظهر بطلان ما ادعاه وأنه هو أقبح الغلط واللّه تعالى أعلم (**قوله وليس في الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن إلا من جنس ما يحتج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذا سواء**) قلت ممنوع بل الجواب ناطق بأن الألفاظ مخلوقة والمعنى قديم كما تقدّم في جواب شبهة المعتزلة وكفى في الحجج العقلية ما قدّمناه في بطلان ما ادعاه واللّه تعالى أعلم؟

الركن الثالث

العلم بأفعال اللّه تعالى

ومداره على عشرة أصول. وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية والأشاعرة في صفات الأفعال والمراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها. والكل يجمعها اسم التكوين فإن كان ذلك الأثر مخلوقاً فالاسم الرازق والصفة التزريق أو حياة فهو المحيي أو موتاً فهو المميت فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين

(**الركن الثالث: العلم بأفعال اللّه تعالى ومداره على عشرة أصول. وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة**) تلك المسئلة (**في صفات الأفعال**) التي يدل عليها نحو قوله تعالى: ﴿ٱلۡخَـٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤] ونحو: الرزاق والمحيي والمميت (**والمراد**) بها (**صفات تدل على تأثير**) وتلك الصفات (**لها أسماء غير اسم القدرة**) تسميتها بها (**باعتبار أسماء آثارها والكل**) أي كل تلك الصفات (**يجمعها اسم التكوين**) بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها (**فإن كان ذلك الأثر مخلوقاً فالاسم**) الذي يدل على تلك الصفة (**الرازق**) أو الرزاق (**والصفة التزريق أو**) كان ذلك الأثر (**حياة فهو**) أي الاسم الذي يدل على تلك الصفة (**المحيي**) والصفة الإحياء (**أو**) كان ذلك الأثر (**موتاً فهو**) أي الاسم الدال على الصفة (**المميت**) والصفة الإماتة ورجوع الكل إلى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافاً لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلاً منها صفة حقيقة أزلية فإن هذا تكثير للقدماء جداً (**فادعى متأخرو الحنفية من عهد**) الشيخ (**أبي منصور**) الماتريدي وهلم إلى عهد المصنف (**أنها**) أي الصفات الراجعة إلى صفة التكوين (**صفات قديمة زائدة على الصفات**

(قوله الركن الثالث: العلم بأفعال اللّه تعالى ومداره على عشرة أصول. وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية والأشاعرة في صفات الفعل والمراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها والكل يجمعها اسم التكوين فإن كان ذلك الأثر مخلوقاً) للّه تعالى (**فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقاً فالاسم الرازق والصفة التزريق أو حياة فهو المحيي أو موتاً فهو المميت فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات**

تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله كان تعالى خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق وذكروا له أوجهاً من الاستدلال والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة

المتقدمة) المعقود لها الأصول السابقة **(وليس في كلام أبي حنيفة و)** أصحابه **(المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه)** يعني المتأخرين **(من قوله)** بعني قول أبي حنيفة **(كان تعالى خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق)** فإن هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتي من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم إلى صفة القدرة **(وذكروا له)** أي لما ادعوه من قدم الصفات الراجعة إلى التكوين زياداتها **(أوجهاً من الاستدلال)** منها وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى أن الباري تعالى مكوّن الأشياء أي موجدها ومنشئها اجماعاً وهو أي كونه تعالى مكوّن الأشياء بدون صفة التكوين التي المكونات آثار تحصل عن تعلقاتها بها محال ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر كالعالم بلا علم و لا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أجيب بأن ذلك أعنى استحالة وجود الأثر بدون الصفة إنما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر فلا يكون إلا فيما لا يزال ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة إلى صفة زائدة عليهما ومنها وجوه أخرى في الاستدلال مقررة مع الأجوبة عنها في المطولات **(والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها)** أي تفاصيلها **(سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق)** هو **(القدرة باعتبار تعلقها**

المتقدمة وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقاً قبل أن يخلق إلى آخر قوله انتهى) قلت قد قال هذا بناء على ما ظهر له بالنظر الأول ولا يتم ما ادعاه على ما سنبين إن شاء الله تعالى **(قوله فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة)** قلت هذا ظن ظنه وليس كما ظن وسنبين في القولة التالية **(قوله ليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين التصريح بذلك)** قلت بل هو في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة ومعناه فيما رواه الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وإن لم يقل صفات الفعل إذ لا يتوقف على هذا وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. وصنف فيه أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني في كتاب الفرق والتمييز وصنف فيه أيضاً محمد بن أبي أسلم الأزدي وفاته سنة ثمان وستين ومائتين ووفاة أبي منصور سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة **(قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق)** يعني ولم يدل لهم هذا الأخذ وليس كما زعم إنما أخذه المتأخرون من التصريح بأزلية صفات الفعل حيث قال قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلا حاجة مميت بلا مخافة ثم عطف على هذا وكما كان بصفاته أزلياً فذكر قديم وخالق وصرح بأنها أزلية وزاد على ذلك ما يذكره المصنف عنه **(قوله والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار**

باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق وما ذكروه في معناه لا ينفي هذا ويوجب كونها صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة والإرادة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر بل في كلام أبي حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فيهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله الطحاوي وقال وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً ليس منذ

بالمخلوق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق) كذا وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين كأن يقال على المنوال الأول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وعلى المنوال الثاني فالتخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا هو اللائق بطريق الأشاعرة لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة **(وما ذكروه)** يعني مشايخ الحنفية **(في معناه)** أي في معنى التكوين الذي هو لفظ يجمع صفات الأفعال من أنها صفات تدل على تأثير إلى آخر ما سبق عنهم **(لا ينفي هذا)** الذي قاله الأشاعرة **(و)** لا **(يوجب كونها)** أي كون صفة التكوين على فصولها **(صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة)** بما ذكر من إيجاد المخلوق وإيصال الرزق ونحوهما **(و)**إلى **(الإرادة المتعلقة)** بذلك **(ولا يلزم في دليل لهم)** من الأوجه التي استدلوا بها **(ذلك)** الأمر من نفي ما قاله الأشاعرة وإيجاب كونها صفات أخرى **(وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر)** إذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه **(بل في كلام أبي حنيفة)** نفسه رحمه الله **(ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله)** عنه **(الطحاوي وقال)** أي الطحاوي[1] نقلاً عنه ما نصه **(وكما كان)** تعالى **(بصفاته أزلياً كذلك لا**

تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق) قلت ليس هذا قول الأشاعرة وإنما هو قول الكرامية وإنما قول الأشاعرة أن التخليق نفس التعلق لا القدرة باعتبار التعلق قال

---

(١) الطحاوي: هو أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي، أبو جعفر الطحاوي، فقيه انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر، ولد ونشأ في طحا من صعيد مصر سنة ٢٢٩هـ، وتفقه على مذهب الشافعي ثم تحول إلى الحنفية ورحل إلى الشام سنة ٣٢١ هـ، له من التصانيف: «أحكام القرآن»، «اختلاف العلماء»، «بيان السنة والجماعة في العقائد»، «حكم أراضي مكة المكرمة»، «شرح الجامع الصغير والكبير للشيباني في الفروع»، «عقود المرجان في مناقب أبي حنيفة النعمان»، «الفرائض»، «قسمة الفيء والغنائم»، «كتاب التاريخ»، «كتاب التسوية بين حدثنا وأخبرنا»، «كتاب الخطابات»، «كتاب الشروط الصغير»، «كتاب الشروط الكبير»، «كتاب المحاضر والسجلات»، «كتاب المحاضرات»، «المختصر في الفروع»، «المشكاة»، «معاني الآثار في الآثار المأثورة عن النبي ﷺ في الأحكام»، «نقض كتاب المدلسين على الكرابيسي»، «نوادر الفقه»، «نوادر القرآن»، وغير ذلك (كشف الظنون ٥/٥٨ ـ ٥٩).

خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير اهـ. فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه بسبب قيام قدرته عليه فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل وهذا ما يقوله الأشاعرة والله الموفق.

يزال عليها أبدياً ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا) أي والحال أنه لا **(مربوب)** موجود **(ومعنى الخالق ولا)** أي والحال أنه لا **(مخلوق)** موجود **(وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير اهـ. فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه)** أي الاسم الذي هو الخالق في الأزل **(بسبب قيام قدرته)** تعالى **(عليه)** أي على الخلق **(فاسم الخالق و)** الحال أنه **(لا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل وهذا)** هو **(ما يقوله الأشاعرة)** لا خلافه **(والله الموفق)** واعلم أن إطلاق الخالق بمعنى القادر

في شرح العقائد الإيجاد أمر اعتباري يحصل في الفعل من نسبة الفاعل إلى المفعول وقال فيه أيضاً أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القادر يسمى الخلق وهذا ظاهر في أنه نفس التعلق لا القدرة باعتبار تعلقها وأما قول الكرامية فقال في الكفاية وليس يصح تأويل الكرامية إن الله تعالى يسمى في الأزل خالقاً بمعنى الخالقية ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اهـ. **(قوله وليس يلزم في دليلهم ذلك)** قلت ممنوع وسيأتي في الاستدلال إن شاء الله تعالى **(قوله وأما نسبتهم ذلك إلى المتقدمين ففيه نظر)** قلت في النظر نظر فقد ذكر ذلك في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي العقيدة التي رواها الطحاوي كما قدمناه **(قوله بل في كلام أبي حنيفة ما يفيد ذلك)** قلت بناء على فهمه لا على ما قدمناه عنه **(قوله فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق)** قلت لا يصح لأن ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم وقد تقدم أنه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء وخالق بلا حاجة ومميت بلا مخافة وأنه ما زال بصفاته أزلياً فلا تكون الباء للسببية بل هي للمصاحبة التي تقع موضعها مع فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شيء قدير وكل شيء إليه فقير إذ ألوهيته تعالى تقتضي افتقار غيره إليه وعدم افتقاره إلى غيره وكل أمر عليه يسير ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] **(قوله فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل)** لو تمشي له هذا عكر عليه اسم رب العالمين في الأزل ولا مربوب فإنه لمن له معنى الربوبية ولا يشتق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم **(قوله: وهذا ما تقوله الأشاعرة)** قلت هذا إنما تقوله الكرامية والأشاعرة تقول: اسم الخالق لمن

....

على الخلق مجاز من قبيل إطلاق ما بالقوّة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق فمن قبيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادي أصول الفقه. وقد وقع في البحر للزركشي[1] أن

سيخلق وقد أشار في شرح العقائد إلى رد القولين قبل الحنفية حيث قال لو لم يكن خالقاً في الأزل لزوم العدول إلى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق والله تعالى أعلم ولم يذكر المصنف دليل المسألة في هذا الكتاب وأشار إليه في كتابه المسمى «بالتحرير» فقال في الدليل لأصحابنا ولا يشتق لذات والمعنى قائم بغيره وهذا ما أشار إليه في شرح قوله والتكوين صفة لله تعالى لإطباق العقل والنقل أنه خالق للعالم مكون له وامتناع إطلاق المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق قائماً به أجيب بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلقت قدرته بالإيجاد وهو أي تعلق القدرة بالإيجاد للمخلوقات إضافة اعتبار تقوم به أي بالخالق قال المصنف فما اشتقّ له الخالق إلا باعتبار قيام الخلق به لا صفة متقررة ليلزم كونه محلاً للحوادث أو قدم العالم هذا دفع لما يرد على ذلك التقرير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قائم به لزم كونه محلاً للحوادث أو قدم العالم فقال إنما يلزم لو كان تعلقها يوجب وصفاً حقيقياً يقوم به تعالى لكنه إنما يوجب إضافة من الإضافات وهي أمور اعتبارية. قلت: سيقول المصنف في هذا الأصل الأمر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق قال: وأورد أن قامت به النسبة الاعتبارية فهو محل للحوادث يعني لأنها حادثة وإن لم تقم به ثبت مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائماً به أي قائماً بالمشتق مع أن الوجه أن لا يقوم لأن الاعتباري ليس له وجود حقيقي فلا يقوم حقيقة وهذا ما أشرت إليه أنه سيقول في الأصل لخلق الأفعال والجواب ما أشار إليه بقوله لكن كلامهم أي كلام الأصوليين أنه يكفي في الاشتقاق هذا المقدار من الانتساب الذي هو تعلق القدرة بالإيجاد كما صرح به القاضي عضد الدين وغيره. قلت: فيكون كلامهم دعوى على خلاف مقتضى الوجه لتمشيه القول بنفي كون التكوين صفة حقيقية. قال: فليكن هذا القدر من الانتساب هو المراد بقيام المعنى في صدر المسألة ثم هذا الجواب يعني الناطق بأن معنى خلقه تعالى هو كونه تعلقت قدرته بإيجاده ينبو عن كلام الحنفية أي يبعد عن كلام متأخريهم من عهد أبي منصور وعلى ما زعم ثم أحال على ما ذكر في هذا الكتاب وقد أسمعتك ما فيه وحيث لم يكن عنده إلا هذا فقد لزم من دليلهم ما قالوه ولهم أيضاً أنه تعالى وصف ذاته في الأزل في كلامه الأزلي بأنه خالق فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو

(١) الزركشي: هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، بدر الدين المصري الشافعي، ولد سنة ٧٤٥، وتوفي سنة ٧٩٤ هـ، له من الكتب: «البحر المحيط في الأصول»، «البرهان في علوم القرآن»، «تجلي الأفراح في شرح تلخيص المفتاح»، «التذكرة»، «تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع» في الفقه، «تفسير القرآن»، «الديباج لشرح المنهاج للنووي» في الفروع، «شرح الوجيز للغزالي»، «نقطة العجلان وبلة الظمآن». «نشر اللآلي» وغير ذلك. (كشف الظنون ٦/ ١٧٤ _ ١٧٥).

....

إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وإن قلنا صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة، وفيه بحث لأن قوله وإن قلنا إلخ ممنوع عند الأشعرية القائلين بحدوث صفات الأفعال إنما يلائم كلامه طريق الماتريدية القائلين بقدمها فإن قيل: لو كان مجازاً لصح نفيه وقولنا ليس خالقاً في الأزل أمر مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجانه والكف عن إطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع أدباً وكلامنا في الإطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق في الأزل حقيقة لأنه يؤدّي إلى قدم المخلوق وهو باطل.

العدول إلى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض وأيضاً أنه لو كان حادثاً فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث وفيه تعطيل. وأيضاً لو حدث لحدث إما في ذاته فيكون محلاً للحوادث أو غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه واستحالته ظاهرة وأيضاً هو صفة مدح فلو لم يكن خالقاً قبل أن يخلق لاكتسب بوجودهم صفة مدح فكان مستكملاً بغيره ويتعالى اللّه عن ذلك فهذا ما وعدت به من وجه منع قوله ولم يلزم من دليلهم ذلك واللّه أعلم. ولمشايخنا في إيجاده تعالى الحوادث طريقان: **أحدهما**: القول بقدم الإرادة وتجد تعلقها وقت الحدوث. **وثانيهما**: قدم الإرادة وتعلقها بحسب الأوقات المعينة فعلى الأول المتجدد في زمان الوجود تعلق التكوين الأزلي المعبر عنه بالاختيار وهو إما نسبة عقيلة معدومة متجددة لا حادثة كمحاذاة الشمس أو انجلاء الغيم عن وجهها لوجود الضوء في الجدار أو حال وتجدد حالتئذ ولا ينافي وجود الجملة الموقوف عليها سابقاً ولا يلزم منه اختيار آخر ولا داع إذ من شأن المختار أن تتعلق إرادته متى كان من غير تعليل بالداعي ولئن لزم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال، وعلى الثاني لا متجدد في زمان الوجود بل الإرادة والاختيار قديمان ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الأزلي أن يقتضي جواز صدوره من غير تعليل بالداعي كما أن طبيعة الإيجاب تقتضي فجأة الوجود من غير تعليل به وأما تعين الوقت فإما اتفاقي لأن طبيعة الاختيار تستدعي جواز تعينه من غير تعليل وإما لأن التعلق الأزلي عينه لا يقال التعلق ونحوه نسب لا تتحقق إلا مع المنتسبين فكيف تكون النسب أزلية والمنتسبان فيما لا يزال، لأنا نقول الاختلاف بالأزلية والأبدية والماضوية والمستقبلية للمقيدين بالأمور الاعتبارية مثلنا وإلا فالجميع حاضر عنده وكذا الكلام في تعلق سائر الصفات على أنا نمنع اقتضاء النسبة تحقق المنتسب مطلقاً بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهناً أو خارجاً بخلاف قبلية اللّه تعالى من العالم فإنها نسبة تقتضي عدم العالم معه ومثله الإيجاد الاختياري وتعلقه بخلاف الإيجاب واللّه تعالى

الأصل الأول
العلم بأنه تعالى لا خالق سواه

لكل حادث جوهر أو عرض كحركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم وأصله

(**الأصل الأول: العلم بأنه تعالى لا خالق سواه**) فهو سبحانه الخالق (**لكل حادث جوهر أو عرض**) على اختلاف أنواعه (**كحركة كل شعرة**) وإن دقت (**وكل**) أي وككل (**قدرة**) لكل حيوان عاقل أو غيره (**و**)كل (**فعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض**) أي وكالنبض وهو حركة العروق الضوارب بالبدن (**أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم**) وأتى بضمير العاقل في قوله لهم تغليباً (**وأصله**) أي دليله يعني دليل العلم بأنه

أعلم (**قوله الأصل الأول**) من الركن الثالث (**العلم بأنه لا خالق سواه لكل حادث جوهر أو عرض كحركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم**) قلت في هذا الأخير الخلاف فقال أهل السنة للخلق أفعال بها صاروا مطيعين وعصاة وجعلوها مخلوقة لله تعالى والحق تعالى يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه ولا مبدع غيره كما ذكره المصنف رحمه الله وزعمت الجهمية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة وإضافتها إلى الخلق مجاز وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصله فقولنا ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا طال الغلام وابيض الشعر وزعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله تعالى واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد فقال أبو هاشم وأبو علي لا يقدر وقال أبو الهذيل وأبو الحسين يقدر وهو القياس على أصلهم لأنه قادر بذاته فيجب أن يكون قادراً على كل مقدور وإنما تفرّع هذان المذهبان أعني مذهب الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اعتباراً بالشاهد فقال الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع فيكون مخترعها الله ضرورة. وقالت المعتزلة قدرة العبد على الأفعال ثابتة ضرورة الأمر بها والأمر للعاجز محال فانتفت قدرة الباري عنها ضرورة. وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وأبي الحسين البصري، وعن أبي إسحاق الإسفراييني أن المؤثر في أفعال العبد، قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال أبو الحسن الأشعري أن الله تعالى خلق فعل العبد وقدرته متعلقة بذلك الفعل ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني فعل العبد من حيث أنه حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى ومن حيث إنه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد (**قوله**

من النقل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] حكاية عن قوله إبراهيم لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع إنكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية وحينئذ الاستدلال بها ظاهر أو هو موصول اسمي فيشمل

سبحانه الخالق لكل حادث نقلي وعقلي فالدليل (**من النقل قوله تعالى**: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]) (**وقوله تعالى**: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] **حكاية عن قول إبراهيم**) عليه الصلاة والسلام (**لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع إنكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية**) كما ذهب إليه سيبويه[1] أي

وأصله من النقل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]) قلت أورد أن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية ألا يرى أنها خرجت مخرج التمدح وبدخول أفعال العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم وهذا لأن من جملة أفعال العباد ما هو افتراء على الله ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له، وقتل أوليائه وبسط اليد واللسان في رسله وأنبيائه، ومقابلة سفرائه إلى خلقه وأمنائه على وحيه ومبلغي أمره، ونهيه بكل ما قدروا عليه من المكروه ووسعه طوقهم من الجفوة، والمتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل ينبني عليه أمور الغائب فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم إلى الوجود، فعرف بهذا أنه تعالى لم يرد بهذه الآية وإن خرجت مخرج العموم إلا الخصوص، يحققه أن ذات الله تعالى شيء بلا خلاف بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلاً تحت هذه الآية لما في الدخول فيها وزوال ما سيقت له من إثبات المدح إلى ما يضاده من ثبوت النقيصة الموجبة للمذمة فكذا المختلف فيه ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض الذي سيق له الخطاب على أن العالم المخصوص ظني فلا يستدل به في أبواب الاعتقاد ويجاب عن الأول بالفرق بين الشاهد والغائب فإن الشاهد لم يقم في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه فعسى السامعون أن يصدقوا المفتري فتنحط رتبة المشتوم في أنفسهم فكان سفيهاً لذلك بخلاف من قام في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه فإيجاد المفتري ليظهر للسامعين كذبه وافتراؤه فلا يصح الإيراد وعن الثاني بأن المفهوم من المتعارف في مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج إلى تخصيصه بالدليل نحو قول الرجل أنا ضارب في الدار وقاهر من في البلد لا يسبق إلى الأوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه وإن ذكر بلفظ العموم والله تعالى أعلم: (**قوله وقوله تعالى**: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] **حكاية عن قول إبراهيم لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع إنكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية**

---

(١) سيبويه: هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب بسيبويه، مولى بني الحارث بن كعب، سكن البصرة. وتوفي بمدينة سامرة سنة ١٧٧ هـ. له كتاب في النحو مشهور (كشف الظنون ٥/ ٨٠٢).

نفس الأحجار والأفعال وأعني الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لأن الأمر اعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب إجراؤها على عمومها ومن العقل أن قدرته تعالى صالحة للكل لا

موصولاً حرفياً لا يحتاج إلى عائد فيستغني عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولاً اسمياً والمعنى على المصدرية واللّه خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة في ذلك للإنكار كما يزعمه المعتزلة فإن قول المصنف ولا يمتنع إنكاره إلخ إشارة إلى سؤال من طرف المعتزلة أورده صاحب الكشاف وغيره منهم وإلى جوابه محصل السؤال أن معنى الآية إنكار السيد إبراهيم عليهم عبادة مخلق ينحتونه بأيديهم والحال أن اللّه تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافي هذا الإنكار إذ لا طباق بين إنكار عبادة ما ينحتون وبين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية إذ المعنى عليها تعبدون منحوتاً تصيرونه بعملكم صنماً والحال أن اللّه تعالى خلقكم وخلق عملكم الذي به يصير المنحوت صنماً فقد ظهر الطباق (**وحينئذ**) أي حين إذ جعلت مصدرية (**الاستدلال بها**) أي الآية (**ظاهر**) للتصريح بأن العمل وهو الفعل مخلوق (**أو هو**) أي لفظ ما (**موصول اسمي**) يحتاج إلى عائد ويكون التقدير وخلق الذي تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي من أدوات العموم (**فيشمل**) في الآية (**نفس الأحجار**) المنحوتة (**والأفعال**) طاعات كانت أو معاصي (**وأعني**) بالفعل هنا (**الحاصل بالمصدر**) لأنا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع لما سيأتي من أنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الإيجاد والإيقاع أي ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصوم والأكل والشرب والصلاة إذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر (**وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لأن الأمر الاعتباري**) وهو الفعل بمعنى الإيجاد والإيقاع (**لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب إجراؤها**) أي الآية (**على عمومها**) للأحجار المنحوتة

وحينئذٍ الاستدلال بها ظاهر أو هو موصول اسمي فيشمل نفس الأحجار والأفعال) قلت لا يصح على أصلنا وسأبينه إن شاء اللّه تعالى (**قوله أعني الحاصل بالمصدر**) يعني المراد من الأفعال الحاصل بالمصدر ولم يبينه (**قوله وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعله وهو**) أي الاستدلال بما المصدرية (**بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لأن الأمر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق**) أي فلا يكون مخلوقاً (**فوجب إجراؤها على عمومها**) قلت عمومها هنا عموم المشترك لأن الأفراد غير متفقة الحدود

قصور لها عن شيء منه فوجب إضافتها إليه بالخلق ويؤنسه في أفعال غير العقلاء

والأفعال واللّه ولي التوفيق. هذا تقرير كلام المصنف، والتحقيق أن عملهم بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فمآل المعنى فيهما واحد لأن التقدير في الموصولة وخلق العمل الذي تعملونه أو الشيء الذي تعملونه ودعوى عموم الآية للأعيان ممنوعة لأن الأعيان ليست معمولة للعباد بمعنى إيجادهم ذواتها وإنما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الأعمال وإطلاق قول القائل عملت الحجر صنماً مجاز والمعنى الحقيقي هو أنه حوّله بالنحت والتصوير إلى صورة الصنم فلا يتأتى شمول ما للأعيان بناء على أنها موصول اسمي إلا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه (**و**)الدليل (**من العقل**) على أنه سبحانه الخالق لكل حادث (**أن قدرته تعالى صالحة للكل**) أي لخلق كل حادث (**لا قصور لها عن شيء منه**) لأن المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى إلى ذاته والمصحح للمقدورية هو الإمكان لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات إلى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها وإلا لزم التحكم (**فوجب إضافتها**) أي إضافة الحوادث كلها (**إليه**) سبحانه (**بالخلق**) أي إضافة خلقها إليه لما مر أنه لا خالق سواه وهذا الاستدلال مبني على ما

ولا عموم المشترك عندنا وهذا الذي ذكره ليس فيه إفصاح عن المقصود دور بما أوهم فإن الكلام في فعل الفاعل لا ما يفعله وتحرير هذا المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة للحالة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة وهي أثر الأول ولا شك أن الثاني موجود واختلف في الأول وهو إيقاع تلك الحالة فقيل ليس بموجود وإلا لكان موقعاً فينقل الكلام إلى إيقاع الإيقاع ويلزم التسلسل من طرف المبدأ في الأمور المحققة ويلزم عنه إيقاع من إيقاعات محققة لأشياء محققة غير متناهية فيكون الإيقاع معدوماً على مذهب الجمهور وحالاً عند القائلين به فإن قلت لزوم المحذورين موقوف على أن لا يكون الإيقاع عينه وهو ممنوع قلنا الإيقاع مع الموقع أمران ليس بينهما حمل المواطأة وكل أمرين كذلك يمتنع وحدة هويتهما الخارجية فعدم المتعدد في الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتبارياً وقيل موجود لحدوثه بعد العدم ويجوز استناد الإيقاع الحادث إلى القديم الذي هو التكوين الأزلي استناد سائر الحوادث إليه فلا يلزم شيء من المحذورين وفيه بحث لأن أثر الإيقاع حينئذٍ مستند إلى الإيقاع المستند إلى التكوين القديم فيلزم الجبر من العبد وإن لم يلزم الإيجاب من اللّه تعالى، ولأن الحدوث بمعنى التجدد مسلم ولا يقتضي الوجود كحدوث العمى وبمعنى الوجود بعد العدم ممنوع ومعنى تجدد مثله وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقاً أو منسوباً إلى شيء كما في الإضافات فيترجح أنه معدوم أو حال واللّه تعالى أعلم. وإذا عرفت معنى الحاصل بالمصدر فالمفعول عند النحويين هو الفعل عند المتكلمين وإن قوله لأن الأمر الاعتباري لا وجود له يتأتى على المرجح وحيث لم يصح

استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء فكان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الإتقان وحسن الترتيب واقعاً منه سبحانه وصادراً عنه.

ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلاً ولا تخصيص قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه خلافاً للمعتزلة، ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء وإلا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم إذ المعتزلي يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعاً من تعلق القدرة والحكيم بقول جاز أن تستعدّ المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتناء دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم أشار المصنف إلى ذلك بقوله: (**ويؤنسه**) أي يؤنس هذا الدليل العقلي (**في أفعال غير العقلاء**) أي يقوّيه ويقربه بالنسبة إليها (**استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء**) من نسج العنكبوت الذي يصل في الصفاقة إلى أن لا يتبين شيء من الخيوط الواهية التي تركب منها وبناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذي لا خلاء بين أضلاع بيوته ولا خلل فيها ثم إلقاء العسل به أوّلاً فأوّلاً إلى أن تمتلئ البيوت ثم يختم بالشمع على وجه يعمها في غاية من اللطف (**فكان ذلك**) الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الإتقان وحسن الترتيب واقعاً (**منه سبحانه وصادراً عنه**) دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر

عموم الموصول على قولنا فنقول الترجيح لإرادة المصدر حتى جوّز سيبويه أن يقال أعجبني ما قمت أي قيامك، ولو كان ذا عبارة عن المفعول كان بإضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام ولا يجوز ذلك إلا بالدليل والدليل على أنه ينصرف عند الإطلاق إلى ما بينا قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] أي بعملهم دون معمولهم وقوله تعالى: ﴿ادْخُلُواْ الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢] أي بعملكم لأن الجزاء يكون بالعمل دون المعمول والله تعالى أعلم. واعلم أن الأشاعرة ذهبوا إلى الجبر فقال الغزالي في التوكل من الإحياء: فإن قلت إني أجد في نفسي وجداناً ضرورياً أني إن شئت الفعل قدرت على الفعل وإن شئت الترك قدرت على الترك فالترك والفعل بي لا بغيري قلت هبك تجد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجد من نفسك أنك إن شئت مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لأن العقل يشهد بأن الفعل من غير مشيئة واختيار في هذا المقام فحصول المشيئة في القلب أمر لازم وترتب الفعل على تلك المشيئة أيضاً أمر غير لازم وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى وقال الرازي في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] قالت المعتزلة هذه الآية صريحة

[الأصل الثاني
في أنه لا شكّ أنه تعالى خالق للعبد قدرة على الأفعال]

فإن قيل لا شك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال ولذا ندرك تفرقة ضرورية بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية

عنها ولما قرر أن أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى وكان مذهب أهل الحق أنها مع ذلك مكسوبة للعبد خلافاً للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم أنها مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بإيجادها أورد متمسكهم سؤالاً وجعل الأصل الثاني في كلام حجة الإسلام جواباً عنه فقال: (**فإن قيل لا شك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال ولذا**) أي ولكون القدرة مخلوقة للعبد قائمة به (**ندرك**) نحن معشر العباد العقلاء (**تفرقة ضرورية**) بطريق الوجدان (**بين الحركة المقدورة**) لنا وهي الاختيارية (**و**)بين (**الرعدة الضرورية**) أي التي تصدر دون اختيار منا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل: بأن اداركنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة للّه تعالى لكان استدلالاً بالمسبب على السبب وهو هنا أقعد لأن المقام مقام إثبات قدرة للعبد بدليلها وهو إدراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان (**والقدرة ليس خاصيتها**) من بين الصفات (**إلا التأثير**) أي إيجاد المقدور لأن القدرة وصفة تؤثر على

في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مفوّض إلى العبد واختياره. قلت بل هي من أقوى الدلائل على قولنا لأنها صريحة في أن حصول الإيمان موقوف على حصول المشيئة وصريح العقل يدل أن الفعل الاختياري يمتنع حصوله بدون القصد إليه وبدون الاختيار له وحصول القصد والاختيار إن كان بقصد آخر يتقدمه لزم أن يكون كل قصد واختيار مسبوقاً بقصد واختيار إلى غير نهاية وهو محال فوجب انتهاء تلك المقاصد والاختيارات إلى قصد واختيار خلقه اللّه تعالى في العبد على سبيل الضرورة، وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أو لم يشأ فالإنسان مضطر في صورة مختار وتمسك المعتزلة بهذه الآية وبقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وبالمقدّمة الكاذبة (**قوله فإن قيل لا شك أنه تعالى خلق للعبد قدرة الخ**) قلت أجمع المليون على أن اللّه تعالى خلق القدرة والإرادة في العبد لكنا نفسر القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والإرادة بصفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع والمعتزلة يفسرون القدرة بصفة تؤثر وفق الإرادة والإرادة تارة باعتقاد النفع أو ظنه وأخرى بمثل يعقبهما(١) ويسمونها بالداعية وجزمه بإيجاد الفعل بالاختيار والفعل الذي يوجده العبد من غير داعية اتفاقياً (**قوله والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير**) قلت ليس بمتفق عليه لما علمت من تفسير القدرة عندنا

---

(١) قوله بمثل يعقبهما الخ تحرر هذه العبارة اهـ.

فيكونون مستقلين بإيجاد أفعالهم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى كما هو رأى المعتزلة والفلاسفة بلا فرق غير إن قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى باختياره عند المعتزلة وبطريق الإيجاب عند تمام الاستعداد عند الفلاسفة وإلا كان جبراً محضاً فيبطل الأمر والنهي فالجواب وهو حاصل الأصل الثاني أن الحركة مثلاً كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب لها نسبة إلى قدرة العبد فسميت باعتبار تلك النسبة كسباً وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن

وفق الإرادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (**فوجب تخصيص**) عمومات (**النصوص**) السابق بعضها (**بما سوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون**) أي العباد (**مستقلين بإيجاد أفعالهم**) الاختيارية (**بقدرهم الحادثة**) التي تحدث (**بخلق الله تعالى**) إياها لهم (**كما هو**) أي ذلك الاستقلال بالإيجاد (**رأى المعتزلة والفلاسفة بلا فرق**) بين الفريقين (**غير**) الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو (**إن قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى باختياره**) تعالى (**عند المعتزلة**) لاعتقادهم كأهل الحق أنه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات (**وبطريق الإيجاب**) بالذات (**عند تمام الاستعداد**) من المحل القابل (**عند الفلاسفة**) لاعتقادهم أنه تعالى عما يقولون موجب بالذات لا فاعل بالاختيار (**وإلا**) أي وإن لا يكن العباد مستقلين بإيجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (**كان**) إيجادها بخلق الباري تعالى (**جبراً محضاً**) إذ الغرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلاً في إيجادها وإن كان كذلك (**فيبطل الأمر والنهي**) إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور ولا يدخل تحت قدرته كأن يطلب من إنسان خلق الحيوان أو الطيران إلى السماء أو يطلب من الجماد المشي على الأرض (**فالجواب**) من طرف أهل السنة (**وهو حاصل الأصل الثاني**) في كلام حجة الإسلام (**إن الحركة مثلاً كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب**) سبحانه (**لها**) أيضاً (**نسبة إلى قدرة العبد فسميت**) أي الحركة (**باعتبار تلك النسبة**) أي نسبتها إلى قدرة العبد (**كسباً**)[1] بمعنى أنها

وإنما هذا قول المعتزلة (**قوله فوجب تخصيص النصوص الخ**) قلت لا نسلم لأن القدرة عندنا ما ذكرنا (**قوله فيكونون**) أي العباد (**مستقلين بإيجاد أفعالهم الخ**) قلت ممنوع لما قدمنا أن القدرة عندنا ما ذكرنا فهذا من البناء على المختلف والله تعالى أعلم (**قوله فالجواب وهو حاصل الأصل الثاني أن الحركة مثلاً كما أنها وصف للعبد**) قلت الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصف له والاضطرار وصف فقط (**قوله لها نسبة إلى قدرة العبد**) قلت عندنا نسبتها إلى إرادة العبد (**قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسباً**) قلت الكسب عندنا متعلق الإرادة

---

(١) الكسب: أنكر الأشاعرة على كل من القدريين والجبريين ومغالاتهم في مواقفهم من مسألة قدرة الإنسان والمشيئة الإلهية، وقالوا بالكسب: لقد أنكر الأشاعرة على الإنسان قدرته على الخلق ومنها=

يكون بالاختراع فقط إذ قدرة الله تعالى متعلقة في الأزل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها إذ ذاك وعند الاختراع تتعلق به نوعاً آخر من التعلق فبطل أن القدرة تختص بإيجاد المقدور ولم يلزم الجبر المحض إذ كانت متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره ولقائل أن يقول قولكم أنها تتعلق بالقدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن إنما نفهم

مكسوبة للعبد (**وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع**) الذي هو خاصيتها أي التأثير (**فقط إذ قدرة الله تعالى متعلقة في الأزل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها إذ ذاك و**)هي (**عند الاختراع تتعلق به نوعاً آخر من التعلق فبطل أن القدرة**) من حيث تعلقها (**تختص بإيجاد المقدور**) بها (**ولم يلزم الجبر المحض**) كما زعم الخصم (**إذ كانت**) الحركة المذكورة (**متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره**) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الإسلام ولما لم يوافقه المصنف عليه قال: (**ولقائل أن يقول قولكم**) معشر أهل السنة (**أنها**) أي الحركة الاختيارية (**تتعلق بالقدرة**) وحق العبارة أن يقال: قولكم أن قدرة العبد تتعلق بالحركة (**لا على وجه التأثير**) فيها (**و**)أن التعلق لا على وجه التأثير (**هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن**) معشر أهل اللغة العربية (**إنما نفهم من**

(**قوله ولقائل أن يقول قولكم إنها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى الخ**) هذا مشى مع الأصل فيما يورد من قبل الأشاعرة القائلين بالجبر وفيما أجيب به ولم يتم ولم يخلص طريق مشايخنا في ذلك فإنهم يقولون الكسب هو الفعل وله معنى يحصل في نفسه لقيام الدليل عليه نحو قوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [الحج: ٧٧] وفي الجزاء ﴿أَعۡمَٰلَهُمۡ حَسَرَٰتٍ عَلَيۡهِمۡۖ﴾ [البقرة: ١٦٧] وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧] وقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ مع ما تقدم من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ

= خلق أفعاله، وقالوا بأن الخلق صفة تعود لله وحده، وهو الذي يزوّد الإنسان بالقوة على الفعل، وهذا الفعل حال حدوثه من قبل الإنسان يسمى كسباً، وبمعنى آخر، يرى الأشاعرة أن قدرة الإنسان على خلق الأفعال، هي قدرة عرضية، لأن العلة الحقيقية في خلقها هو الله تعالى. الذي يزود الإنسان بالقوة على فعلها. فإذا قصد أو اختار الإنسان فعل الخير، خلق الله فيه القوة أو القدرة لتمكينه من فعل الخير، وإن قصد فعل الشر. خلق الله فيه القدرة لفعل الشر، وهكذا فالإنسان لا حول له ولا قوة لأنه لا يتمتع قبل اختياره للفعل بآية قوة أو قدرة فعلية، في حين أن الله هو القادر حقيقة قبل الفعل وبعده. فإذا أراد الإنسان شيئاً ما حقق رغبته بفعل مناسب لذلك، يخلقه الله، وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله، وليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾ [سورة الأنفال: ١٧] (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٧٤ ـ ٦٧٥). (وانظر أيضاً كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٦٢ ـ ١٣٦٣).

من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود وهو إيجاده، وقولكم بأن القدرة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل فلنا معنى ذلك التعلق نسبة المعلوم من مقدوراتها إليها بأنها ستؤثر في إيجاده عند وقته وذلك أن القدرة إنما تؤثر على وفق الإرادة وتعلق الإرادة بوجود الشيء هو تخصيصه بوقته والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لأنها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها إلا بالتأثير أو تبينوا له معنى محصلاً

الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود وهو إيجاده وقولكم بأن القدرة) الحادثة (**تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل قلنا**) ممنوع وتحقيق المقام أن نقول (**معنى ذلك التعلق**) الأزلي للقدرة القديمة (**نسبة المعلوم**) الوقوع (**من مقدوراتها إليها بأنها ستؤثر في إيجاده عند وقته**) فالباء في قوله بأنها للإلصاق ومدخولها محذوف أي بمعنى أنها ستؤثر في إيجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده فالهاء في وقته عائدة للوجود المفهوم من الإيجاد (**وذلك أن القدرة إنما تؤثر**) وقوع الشيء (**على وفق الإرادة وتعلق الإرادة بوجود الشيء هو تخصيصه**) أي تخصيص ذلك الوقوع (**بوقته**) دون ما قبله وما بعده من الأوقات (**والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لأنها مقارنة للفعل عندكم**) معشر الأشاعرة (**فلم يكن**

خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ﴾ [الرعد: ١٦] ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٖ﴾ [الأنعام: ١٠١] و﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] فيثبت بمجموع الدليلين مع ما تقدم من إجماع المسلمين على أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والإرادة أن المقدور نوعان مخترع ومكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب اختص الله بإحداهما واختص المحدث بالأخرى ثم إن المصنف رحمه الله لمشيه مع الأصل لم يجب عن هذا ثم قال: وما قيل إيجاد الحركة الخ وقال إن هذا أجنبي ثم أورد قوله فإن قيل قام البرهان وهكذا إلى أن قال واعلم أن مسلك الطريق المرضي عنده الرافع للجبر ولم يندفع به كما سأنبه عليه ومحصل قول غيره أنه لما ثبت بإجماع المليين أن الله خلق في العبد القدرة والإرادة إلا أن قدرته لا تستقل بالتأثير لأن الحالة الحاصلة من المصدر الذي لا يشك في وجودها ربما لا تترتب على الإرادة مع وجود سلامة الآلات والأسباب وتوفر الدواعي وتوجه الإرادة المسمى بالقصد والاختيار كما قصدوا أذى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولم يتيسر لهم وربما ترتب حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله كخرق العادات من قطع مسافة سنة في طرفة عين وغيره فدل أن القدرة العبدية العادية غير مستقلة بالتأثير وأن الحالة الحاصلة من المصدر موقوفة على وجودات كوجود الباري ووجود العبد ووجود قدرته وإرادته وغيرها وعلى معدوم أو حال هو نفس إيقاعها إن كان معدوماً وتعلقه بها إن لم يكن إذ لا بد من تعلق ومشيئة بين وجوديهما المستقلين فإن كان كل تعلق موجوداً كان هناك أمور موجودة غير متناهية ودعوى العينية في الأمور المحققة غير صحيحة فتلك الحالة لتوقفها على الأمور

ينظر فيه ولو سلم فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الأمر والنهي ولزومه على تقدير أن لا أثر لقدرة المكلف بالأمر والنهي ولا يدفعه تعلق بلا تأثير وما قيل إيجاد

تعلقها) بالفعل (**إلا**) على غير ما ذكرتم إما (**بالتأثير**) كما هو الظاهر (**أو تبينوا له**) أي لتعلقها بالفعل (**معنى محصلاً ينتظر فيه**) ليقبل أو يرد (**ولو سلم**) ما ذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافياً في ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها إليه تعالى بالخلق حملاً للنصوص السابق بعضها على عمومها فإنما يسوغ العمل بالعموم إذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما بينه بقوله: (**فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد**) أي بإخراج أفعال العباد الاختيارية منها (**هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الأمر والنهي ولزومه**) أي ولزوم الجبر المحض مبني (**على تقدير أن لا أثر**) في الفعل (**لقدرة المكلف**) الذي كلف (**بالأمر**) بفعل (**والنهي**) عن فعل (**ولا يدفعه**) أي لا يدفع هذا اللزوم (**تعلق**) لقدرة المكلف بالفعل (**بلا تأثير**) فيه لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة الحادثة ولك أن تقول قول المصنف أن الكسب لا يفهم منه إلا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي كما ينبئ عنه كلام حجة الإسلام في الاقتصاد فإنه لما ذكر تعلق قدرة الباري بالأفعال وأنه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وإنها نسبة لها إليه لا على وجه الاختراع وأن الباري تعالى يسمى خالقاً ومخترعاً والعبد لا يسمى بذلك قال: فوجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافي كوننا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب إلا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم إن لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص تلك النصوص العامة بإخراج أفعال العباد منها ممنوع فإن لزوم الجبر يندفع بتخصيص تلك النصوص بإخراج فعل واحد قلبي كما سيحققه المصنف ويأتي قريباً ما يوضحه لا بإخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية واعلم أن الأشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة إلا التأثير بالفعل لا بالقوة لأن القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والإيجاد لكن تخلف أثرها في

الموجودة مستند إيجادها إلى موجد تلك الموجودات ولتوقفها على غير الموجودات الموقوف تجدده على العبد استند نسبتها إليه. مثاله: ملك عم العباد وهباً ونصحاً نادى أن كل من وجدته محاذياً لنظري أعطيه ألف دينار فرأى شخصاً محاذياً لنظره ووهبها فلا شك أن الإعطاء من الملك لا من الشخص كالخلق والمحاذاة منه لا من الملك كالكسب وذلك لأن الاختياري الذي لم يسبقه اختياري آخر من العبد مثلاً لما لم يكن شيء من الموجودات التي يتوقف وجوده عليها من العبد كان إسناد وجوده إلى العبد دون من صدر عنه الوجودات الموقوف عليها في غاية الركاكة.

الحركة غير الحركة فالإيجاد فعل اللّه تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد وموصوف به حتى يشتق له منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال لموجد البياض في غيره أبيض بخلاف من قام به فأجنبيّ إذ

أفعال العباد لمانع هو تعلق قدرة اللّه تعالى بإيجادها كما حقق في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بأنها صفة يخلقها اللّه تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الأسباب والآلات ونقل فيه أيضاً أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعني أنها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر. وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصداً مصمماً طاعة كان أو معصية وإن لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة اللّه تعالى التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل فإن قيل: القدرة عندكم معشر الأشعرية مقارنة للفعل لا قبله فكيف تصوير تعليق العبد إياها بالفعل قبل وجودها؟ قلنا: لما اطردت العادة الإلهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفاً للنفس أو غير كف لأن وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بأن يقصده قصداً مصمماً لتحقق وقوعها مع المشروع فيه. إذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب. وهذا التحقيق لائق بكلام المصنف فيما بعد لكني رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردّاً له وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الأشعري وباللّه التوفيق. واعلم أن قول المصنف هنا لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد قد يتوهم مناقضته لقوله فيما سبق: فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية وليس مناقضاً له لأن المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال العباد الاختيارية وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج أفعال العباد الاختيارية فإن النظر فيها والفرق بينها وبين الأفعال الاضطرارية أدّى إلى التخصيص فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وباللّه التوفيق (**وما قيل**) لبيان أن الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لا على وجه التأثير ومخلوق للّه تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير (**إيجاد الحركة**) برفع إيجاد مبتدأ وقوله: (**غير الحركة**) خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل مما قيل: وما مبتدأ خبره قوله فيما بعد فأجنبي والمعنى أن إيجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (**فالإيجاد**) هو (**فعل اللّه تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد و**) العبد (**موصوف به حتى يشتق له**) أي للعبد (**منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال**)

ولما لم يكن مطروحاً في سلسلة التوقف كان إسناد كسبه إليه مستقيماً فإن الكسب السعي في

لا يتعرض إلا لكونه متصفاً بالعرض بعد إيجاد غيره إياه فيه وهذا لا يوجب دخوله تحت اختياره فضلاً عن تعلق قدرته به فإن قيل قام البرهان على وجوب كون كل موجود صادراً عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة وعلى وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركتيه صاعداً وساقطاً فنقول بهما وإن لم تعلم حقيقة كيفية هذا التعلق فإنه غير لازم لنا قلنا: حاصل هذا اعترافكم بأن العلم الضروري يتعلق قدرة العبد بحركته صاعداً ثابت ثم ادعيتم أنه ألجأ إلى كونه خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد لا ندري على أي وجه هو ملجئ وهو براهين وجوب

لموجد البياض في غيره أبيض) ولا لموجد السواد في غيره أسود ولا لموجد الكلام في جسم متكلم كما مر في محله (**بخلاف من قام به**) البياض ونحوه كالسواد والكلام إذ يشتق له منه اسم فيقال أبيض وأسود ومتكلم وقوله: (**فأجنبيّ**) هو خبر ما كما مر يعني أن مقول قيل: أجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التأثير (**إذ لا يتعرض**) هذا المقول (**إلا لكونه**) أي العبد (**متصفاً بالعرض**) من البياض والسواد والكلام ونحوها (**بعد إيجاد غيره إياه فيه**) أي إيجاد غير العبد ذلك العرض في العبد (**وهذا**) أي اتصاف العبد بالعرض الذي أوجده غيره فيه (**لا يوجب دخوله**) أي العرض (**تحت اختياره**) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (**فضلا عن تعلق قدرته**) أي العبد (**به**) أي بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب هو إثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير والإيجاد (**فإن قيل**) في إثبات تعلق قدرة العبد على وجه التأثير (**قام البرهان**) من العقل والنقل كما تقدم في صدر هذا الأصل (**على وجوب كون كل موجود صادراً عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة و**) قام البرهان أيضاً من العقل (**على وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركتيه صاعداً وساقطاً**) بأن حركته صاعداً اختيارية وحركته ساقطاً اضطرارية (**فنقول بهما**) أي بالأمرين اللذين قام البرهان على كل منهما (**وإن لم تعلم حقيقة كيفية هذا التعلق**) وهو الثاني منهما (**فإنه**) أي علم كيفية هذا التعلق (**غير لازم لنا**) إذ لسنا متعبدين بتعرف مثل حقيقة كيفيته (**قلنا**) في الجواب (**حاصل هذا**) الذي قررتموه (**اعترافكم بأن العلم الضروري يتعلق قدرة العبد بحركته صاعداً**) أمر (**ثابت**) لا ارتياب فيه (**ثم**) بعد اعترافكم بذلك (**ادعيتم أنه**) أي الشأن (**ألجأ إلى كونه خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد لا ندري على أي وجه هو ملجئ**) وحل هذا التركيب أن قوله ألجأ فعل ماض فاعله قوله آخراً ملجئ وقوله من

مقدمات الوجود ليس إلا وليس معنى استناده إلى الله خلقاً استناد الوجودات التي يتوقف عليها حتى يقال لا نزاع في ذلك بل استناده لاستنادها ثم إن ذلك الأمر العدمي المسمى بالقصد

استناد كل الحوادث إلى القدرة القديمة بالإيجاد وهو غير صحيح فإن تلك البراهين إنما تلجئ لو لم تكن عمومات لا تحتمل التخصيص فأما إذا كانت إياها ووجد ما يوجب التخصيص فلا لكن الأمر كذلك وذلك المخصص أمر عقلي هو أن إرادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض المستلزم لضياع التكليف وبطلان الأمر والنهي وأما ما ذكروه من العقليات مما موضعه غير هذا المختصر فليس

معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف أي ثم ادعيتم أنه ألجأكم ملجئ إلى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وإيجاد للمقدور وإنكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله وإيجاد تفسيري **(و)** ذلك الملجئ **(هو براهين وجوب استناد كل الحوادث إلى القدرة القديمة بالإيجاد)** وقد تقدم بعضها في صدر هذا الأصل **(وهو)** أي ما ادعيتموه من أنه ألجأكم إلى تلك البراهين المشار إليها **(غير صحيح فإن تلك البراهين إنما تلجئ لو لم تكن)** أي تلك البراهين **(عمومات لا تحتمل التخصيص)** كذا فيما رأيته من النسخ واللائق حذف لا بأن يقال لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص بأن كانت غير عمومات لا تحتمل التخصيص ويدل لكون اللائق حذف لا أنه المناسب لقوله: **(فأما إذا كانت إياها)** أي فأما إذا كانت عمومات تحتمل التخصيص **(ووجد ما يوجب التخصيص فلا)** تلجئ البراهين المشار إليها إلى ما ذكرتم **(لكن الأمر كذلك)** وهو أن البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لها مخصص **(وذلك المخصص أمر عقلي هو أن إرادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض)** وقوله: **(المستلزم)** صفة كاشفة للجبر المحض لأن من شأن الجبر المحض أنه مستلزم **(لضياع التكليف وبطلان الأمر والنهي)** وفي ذلك إبطال الشرائع وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضي إسناد جميع أفعال العباد إليهم وأنه يكتفى في بيان حقية مذهب أهل السنة باسناد جزئي واحد قلبي. هذا ومما يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوّي المحافظة على العموم ما أمكن أن سياق النصوص المشار إليها في معرض التمدح ينافي التخصيص فليتأمل. ولما كان ما ذكره المصنف إنما يأتي في النقليات لأن العموم وتخصيصه من خصائص النقليات ورد أن يقال بقي أن يكون الملجئ هو البراهين العقلية وما ذكرت لا تعرّض فيه لها فأجاب عنه بقوله: **(وأما ما ذكروه من العقليات مما موضعه غير هذا المختصر)** كتأليفات الإمام والمواقف والمقاصد وشرحيهما

والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر وغيرها إذ لا قبح في خلقها فإن خلق المعصية وإرادتها ليس بقبيح لجواز

شيء منها لازما على ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل وكيف ولو تم منها ما يلجئ إلى ما ذكر استلزم ما ذكرنا من بطلان التكليف وقد قدمنا أن تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه لأن الموجب للجبر ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعل وهو باطل وملزوم الباطل باطل، ولهذا صرح جماعة من محققي المتأخرين من الأشاعرة بأن مآل كلامهم هذا وهو الجبر وأن الإنسان مضطر في صورة مختار واعلم أنا لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات التي ظنوا إحالتها استناد شيء من الأفعال الاختيارية إلى العباد لم تسلم لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك فإنه لو عرّف الله تعالى العاقل أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل والترك ثم كلفه بإتيان الخير ووعده عليه

(**فليس شيء منها لازما**) للخصم يصلح مستند الإلجاء المدّعى (**على ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل**) فيها (**وكيف**) يكون شيء منها لازماً (**ولو تم منها ما**) أي دليل (**يلجئ إلى ما ذكر**) من كون التعلق على وجه يخالف المعقول (**استلزم ما ذكرنا من بطلان التكليف وقد قدمنا أن تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه**) أي لا يدفعه استلزامه بطلان التكليف (**لأن الموجب للجبر**) أي للقول بالجبر المحض (**ليس سوى أن لا تأثير**) أي ليس سوى قولنا بأنه لا تأثير (**لقدرة العبد في إيجاد فعل**) أصلا (**وهو**) أي الجبر والمراد اعتقاد الجبر (**باطل وملزوم الباطل باطل**) فملزوم الجبر وهو موجبه يعني اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعله باطل (**ولهذا صرح جماعة من محققي المتأخرين من الأشاعرة بأن مآل كلامهم هذا**) أي مرجع قولهم أن قدرة العبد تتعلق لا على وجه التأثير الذي يؤول إليه آخراً (**وهو الجبر وأن الإنسان مضطر في صورة مختار**) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تأثير لقدرته المقارنة (**واعلم أنا لما ذكرنا**) آنفاً (**أن ما أوردوه من**) متمسكاتهم (**العقليات التي ظنوا إحالتها استناد شيئ**) أي ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شيئ (**من الأفعال الاختيارية إلى العباد لم تسلم**) هذا خبر إن أي لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونبهنا على بطلانه بالاستلزام الذي ذكرناه (**لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك**) أي من تأثير قدرة العبد في الفعل لأنا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلاً بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع من ذلك (**فإنه لو عرّف الله تعالى**) العبد (**العاقل**) أي أعلمه (**أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل**) لما أمر به من الخير (**والترك**) لما نهى عنه من الشر (**ثم كلفه بإتيان الخير**) أي بأن يأتي به(**ووعده عليه**) أي على الإتيان به الثواب وترك الشر أي وكلفه بترك الشر

اشتمالها على حكمة، بل القبيح كسبها كما لو كان إعطاء الملك ألف دينار في المثال المذكور

وأوعده عليه بناء على ذلك الإقدار لم يوجب ذلك نقصاً في الألوهية إذ غاية ما فيه أنه أقدره على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا بعض معلوماته سبحانه تفضلا وإن كان قد يرى فرق بين العلم والخلق لكن لا يقدح كما ذكرنا إذ كان سبحانه غير ملجأ إلى ذلك ولا مقهور عليه بل فعله سبحانه باختياره في قليل لا نسبة له بمقدوراته لحكمة صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي مع أنه لا تنقطع نسبته إليه تعالى بالإيجاد لأن إيجاد المكلف لها إنما هو بتمكين الله تعالى إياه

(**وأوعده عليه**) أي على الشر إذا أتى به بالعقاب وقوله: (**بناء**) متعلق بقوله كلفه أي كلفه بذلك بناء (**على ذلك الإقدار**) أي خلق القدرة المذكورة (**لم يوجب ذلك**) هذا جواب لو أي لو وقع ما ذكر من تعريف الأمرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الأمور (**نقصاً في الألوهية**) ليكون مانعاً من القول بتأثير قدرة العبد (**إذ غاية ما فيه**) أي ما فيه وقوع الأمور المذكورة (**أنه**) تعالى (**أقدره**) أي أقدر العبد العاقل (**على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا**) معشر العباد العقلاء (**بعض معلوماته سبحانه تفضلاً**) منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصاً في الألوهية وفاقا منا ومنكم وقوله: (**وأن كان قد يرى**) أي يظن (**فرق بين العلم والخلق**) إشارة إلى سؤال بإيراد جوابه أما السؤال فهو أن يقال جعلكم الخلق كالعلم فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو أن الخلق من خصائص الألوهية كما قال تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣] بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب العزيز إثبات العلم للعباد في غير موضع وقوله: (**لكن لا يقدح**) هو الجواب أي ما أبديتموه من الفرق لا يقدح في المقصود وهو أن إقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصاً في الألوهية (**كما ذكرنا**) آنفاً (**إذ كان سبحانه غير ملجأ**) بصيغة المفعول (**إلى ذلك**) أي إلى إقدار على بعض المقدورات (**ولا مقهور عليه**) ليلزم النقص المحذور (**بل فعله سبحانه باختياره**) أي بإرادته تعالى (**في قليل**) من المقدور (**لا نسبة له بمقدوراته**) أي إلى مقدوراته التي لا تتناهى فالباء هنا بمعنى إلى كما في قوله تعالى وقد أحسن بي أي إليّ وستعرف أن ذلك القليل الذي هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم وقوله: (**لحكمة**) متعلق بقوله فعله أي فعل تعالى ذلك الإقدار لحكمة (**صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي**) فإن نفي تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه الأمر والنهي كما مر (**مع أنه**) أي مع أن ذلك القليل الذي أقدر عليه العبد من أفعاله إذا أوجده (**لا تنقطع نسبته إليه**) أي إلى الباري (**تعالى بالإيجاد لأن إيجاد المكلف لها إنما هو بتمكين الله**)

مع علمه بأن تلك الألف يصرفها هذا الشخص لما يفضي إلى إتلاف نفسه لكنه يعطيها ليتعظ بها

منها وإقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل إليه بالإيجاد وقطعها عن العباد فلتقي الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد بل يكفي لنفيه أن يقال جميع

تعالى إياه منها **وإقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل إليه**) تعالى (**بالإيجاد وقطعها**) أي قطع نسبة الإيجاد (**عن العباد**) كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩] ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣] فإن قلت الفرق الذي تقدم ذكره قادح باعتبار أن اللّه تعالى أخبر بأنه علم العباد بعض معلوماته وأخبر بأنه لا خالق غيره وبأنه خالق كل شيء أي موجده فلو أوجد العبد شيئاً لزم الخلف في خبره تعالى والخلف في خبره تعالى محال قلنا نمنع لزوم الخلف في خبره تعالى لأن خلق الشيء هو الاستقلاب بإيجاده في خبره تعالى والعبد لا يستقل بإيجاد شيء بل العزم الذي قلنا أنه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتي فلا استقلال للعبد بشيء فلا خلف في خبر اللّه تعالى وقوله(**فلتقي**) علة سابقة على ما هي علة له وهو الوجوب في قوله وجب أي لأجل نفي (**الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص**) أي وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذي اقتضى السمع نسبته إليه تعالى بالإيجاد (**وهو**) أي ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف أي الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفي المذكور (**لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد**) أي على أن ينسب إليهم أنهم موجدون لجميع أفعالهم (**بل يكفي لنفيه**) أي الجبر نسبة الفعل الواحد وهو العزم الآتي

غيره فلا يسألها أو لا يصرفها إلى مثله (**قوله وإنما محل قدرته عزمه الخ**) قالوا ومذهبنا خير من الأمرين ومنزلة بين المنزلتين وهو أن الأفعال الاختيارية للّه تعالى خلقاً وإيجاداً وللعبد كسباً واختيار وفسرناهما تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية أو لا معها وأخرى بما وقع لا في محل قدرته أو فيه وقد تقدم ما يتوقف عليهالأ وقال غيره لما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والإرادة بصفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع نقول بجعل العبد إرادته متوجهة نحو الفعل فيوجد اللّه الفعل عند آخر السبب فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والإيقاع والفعل، والجواب عما استدل به الرازي أن حصول الاختيار الجزئي ضرورة يقتضي عدم اختياره وإرادته والقدرة عليه فلا يصح، والتفرقة في الفعل الاختياري بين الفعل والترك ثابتة ضرورة والاستدلال في مقابلة التفرقة الضرورية لا يصح، وعما قال الغزالي بأن نسبة المشيئة عدمية فلا تكون محل الاختيار واللّه أعلم. وعن تمسك المعتزلة بالآية أن المفوض إلى العبد المشيئة وهي لا تستلزم خلقه لما يشاء. وعن الآية الأخرى وهي قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ

ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق اللّه تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق اللّه تعالى هذه الأمور في باطنه عزماً مصمماً بلا تردد وتوجهه توجهاً صادقاً للفعل طالباً إياه فإذا أوجد العبد ذلك العزم خلق اللّه له الفعل فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة ويكون منسوباً إلى العبد من حيث هو زنا ونحوه وإنما يخلق اللّه سبحانه هذه في القلب ليظهر من المكلف

ذكره إليهم وتقرير ذلك (**أن يقال جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات**) إنما يوجد بخلق اللّه تعالى (**وكذا التروك التي هي أفعال النفس**) لأن المراد من الترك كف النفس عن الفعل وذلك الكف فعل للنفس إذ لا تكليف إلا بفعل كما تقرر في محله والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (**من الميل**) إلى الشيئ الذي تكف عنه النفس (**و**) من (**الداعية**) التي تدعو إليه (**و**) من (**الاختيار**) له إنما يوجد الجميع (**بخلق اللّه تعالى**) وجهة توقف التروك على ذلك ظاهرة إذ لا يتحقق كف النفس إلا عما مالت إليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (**لا تأثير لقدرة العبد فيه وإنما محل قدرته**) أي العبد هو (**عزمه عقيب خلق اللّه تعالى هذه الأمور في باطنه عزماً مصمماً بلا تردد وتوجهه توجهاً صادقاً للفعل**) أي وتوجهه للفعل (**طالبا إياه**) توجهاً لا يلابسه شوب توقف وما بعد قوله عزماً مصمماً كالتفسير الموضح له وهذا العزم المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية (**فإذا أوجد العبد ذلك العزم**) المصمم (**خلق اللّه**) تعالى (**له الفعل**) عقبه (**فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة**) لأنه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (**و**) يكون منسوباً (**إلى العبد من حيث هو زناً ونحوه**) من الأوصاف التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك في الطاعة كالصلاة تكون الأفعال التي حقيقتها منسوبة إلى اللّه تعالى من حيث هي حركات وإلى العبد من حيث إنها صلاة لأنها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم. واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه اللّه تعويل على مذهب القاضي الباقلاني وهو أن قدرة اللّه تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية فمتعلق تأثير القدرتين مختلف كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرة اللّه تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره لتعلق ذلك بعزمه المصمم أعني قصده الذي لا تردد معه غير أن

ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠] فإن الخلق هنا بمعنى التقدير وعن المقدمة الكاذبة بأن المقدور الواحد إنما يستحيل دخوله تحت قدرتين بجهة واحدة وليس كلامنا فيه إنما كلامنا فيما إذا كان بجهتين

ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة أو طاعة وليس للعلم خاصية التأثير ليكون مجبوراً لما عساه يتضح من بعد ولا خلق هذه الأشياء يوجب اضطراره إلى الفعل لأنه أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعية على العزم على فعله وتركه إذ من المستمر ترك الإنسان لما يحبه ويختاره وفعل شيء وهو يكرهه لخوف فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة للّه تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض وكفى في التخصيص لتصحيح التكليف هذا الأمر الواحد وأعنى العزم المصمم وما سواه مما لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة للّه تعالى متأثرة عن قدرته

المصنف أوضح القول فيه ولعله إنما لم يعز ما ذكره إلى القاضي لأن من توجيهه ما لم يقع مصرحاً به في كلامه وإن كان منطبقاً عليه (**وإنما يخلق اللّه سبحانه هذه**) الأمور (**في القلب**) يعني الميل والداعية والاختيار (**ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة**) للأمر الإلهي (**أو طاعة**) له (**وليس للعلم خاصية التأثير ليكون**) المكلف (**مجبوراً**) على ما سبق العلم بظهوره منه (**لما**) أي لدليل (**عساه يتضح من بعد**) وقد أوضح في آخر الأصل الثالث الذي يلي هذا الأصل وقوله: (**ولا خلق**) بلفظ المصدر عطف لجملة منفية على جملة منفية وهي قوله وليس للعلم أي وليس خلق (**هذه الأشياء**) أي الميل والداعية والاختيار للمكلف (**يوجب اضطراره إلى الفعل لأنه**) تعالى (**أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعية**) تدعوه إليه (**على العزم على فعله وتركه**) ولا اضطرار مع الإقدار على العزم على كل من الفعل والترك ولما كان الإقدار على العزم على فعل مع خلق الميل إليه والداعية له بينه بقوله: (**إذ من المستمر**) أي من الأمر المعروف الذي لا يتخلف (**ترك الإنسان لما يحبه ويختاره وفعل شيئ وهو يكرهه لخوف**) من سطوة جبار أو حياء ممن يجله ويؤثر امتثال أمره ونهيه (**فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة للّه تعالى صح تكليفه**) أي نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد (**و**) عنه أيضاً صح (**ثوابه**) أي يثاب بالطاعة (**وعقابه**) أي أن يعاقب بالمعصية (**وذمه**) بفعل ما لاينبغي شرعاً (**ومدحه**) بفعل ما هو حسن شرعاً (**وانتفى بطلان التكليف و**) انتفى (**الجبر المحض وكفى في التخصيص**) أي تخصيص تلك العمومات السابق بعضها (**لتصحيح التكليف**) أي كفى لأجل تصحيح التكليف (**هذا الأمر الواحد**) الذي جعل متعلقاً لتأثير قدرة العبد (**وأعنى**) بهذا الأمر الواحد (**العزم المصمم**) على الفعل (**وما سواه**) أي ما سوى العزم المصمم (**مما لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة للّه تعالى**

مختلفتين قدرة الإيجاد وقدرة الكسب وهذا لا استحالة فيه على ما بينا واللّه تعالى أعلم.

ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة المتأثرة عن قدرته تعالى واللّه سبحانه أعلم ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من اللّه تعالى بل لا يقع إلا بتوفيق منه تعالى تفضلاً فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس موانع تشبه القواسر لقوة استيلائها فلا يغلب إلا بمعونة التوفيق وليس لأحد على اللّه تعالى أن يوفقه بل إذا أعلمه طريقي الخير والشر وخلق المكنة له فقد أعذر إليه وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو أن يدعه هو مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها لا يسلبه المكنة من ذلك العزم التي خلقها له وهذه غير القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل حتى قد يقال إن التكليف بغير المقدور واقع لأنه يكون قبل الفعل بالضرورة ومقارن المتأخر غير موجود مع المتقدم فإن

متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة **(المتأثرة عن قدرته تعالى واللّه سبحانه أعلم ومع ذلك)** أي ومع ما ذكرناه من أن العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة **(فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من اللّه تعالى بل لا يقع)** هذا العزم الموصوف بالحسن **(إلا بتوفيق منه تعالى تفضلا)** لا وجوباً **(فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس)** ثلاثتها **(موانع)** من العزم المذكور **(تشبه القواسر)** أي تشبه الأمور الحاملة على ترك العزم قهراً **(لقوة استيلائها)** على الإنسان **(فلا يغلب)** بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعو إليه **(إلا بمعونة التوفيق)** من اللّه سبحانه للعبد **(وليس لأحد على اللّه تعالى أن يوفقه)** لأنه لا يجب على اللّه شيئ كما سيأتي بيانه في الأصل الرابع **(بل)** العبد **(إذا أعلمه)** اللّه تعالى **(طريقي الخير والشر وخلق المكنة)** من كل منهما **(له فقد أعذر إليه)** أي أزاح عذره منهياً أزاحة العذر إليه فأعذر مضمن معنى أنهى **(وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو)** أي الخذلان **(أن يدعه هو مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها)** وقوله: **(لا يسلبه)** هو خبر المبتدأ الذي هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد **(المكنة)** أي التمكن **(من ذلك العزم التي خلقها له)** نعت للمكنة **(وهذه)** المكنة وسيأتي أنها عبارة عن سلامة الأسباب والالآت **(غير القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل)** بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة **(حتى قد يقال)** بناء على ما ذهبوا إليه **(أن التكليف بغير المقدور واقع لأنه)** أي التكليف وهو الطلب الإلزامي لما فيه كلفة **(يكون قبل)** وجود **(الفعل)** المطلوب **(بالضرورة)** لأن طلب الفعل بعد وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال **(ومقارن**

(قوله وهذه) أي القدرة التي محلها العزم **(غير القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل)** وهي المسماة بالاستطاعة **(حتى قد يقال إن التكليف بغير المقدور واقع لأنه)** أي

المراد بتلك القدرة القدرة التي بها الفعل وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل وقولنا يقام بها الفعل تساهل وإنما هي معه إذ كان الفعل إنما هو أثر قدرة الله سبحانه.

المتأخر) عن شيء (**غير موجود مع المتقدم**) عليه فالقدرة المدعى أنها إنما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليها فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفاً بما لا قدرة عليه وقوله: (**فإن المراد**) بيان لكون المكنة غير القدرة المذكورة وتقريره أن المراد (**بتلك القدرة**) التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل هو (**القدرة التي**) يقام (**بها الفعل وهي قدرة جزئية**) أي فرد هو جزئي حقيقي (**مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق**) تلك القدرة الجزئية (**مع الفعل**) لا قبله وهي القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وهي عرض جزئي فالمتقدم على الفعل المكنة والمتأخر عنه الامتثال (**وقولنا يقام بها لفعل تساهل**) في العبارة إذ المقيم للشئ متقدم عليه (**وإنما هي**) أي القدرة المذكورة (**معه**) أي مع الفعل لا قبله (**إذ كان الفعل**) عند أهل السنة (**إنما هو أثر قدرة الله سبحانه**) وحذف لفظة كان هنا أولى من ثبوتها

التكليف (**قوله فإن المراد بتلك القدرة**) التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم الفعل هي (**القدرة التي بها الفعل وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل وقولنا يقام بها الفعل تساهل إنما هي معه إذ كان الفعل إنما هو أثر قدرة الله سبحانه**) قلت: قال سيف الحق: اعلم أن الاستطاعة والقوّة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني وفي اصطلاح أهل الكلام إنهم يريدون بها كلها شيئاً واحداً إذا أضافوها إلى العباد ويجعلونها في عرفهم بمنزلة الأسماء المترادفة كالأسد والليث وأشباه ذلك ثم الأصل أن المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات قال في الكفاية والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف قال سيف الحق تحد بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار والقسم الثاني معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا عرضا للفعل وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة للفعل ويساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة وأنكرت البصرية ذلك وزعمت أنها سبب وفي الجملة يجعل المحدث فاعلاً به ثم الدليل على وجود الاستطاعين وانقسامهما إلى قسمين هو قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] والمراد منه استطاعة الأسباب والآلات إذ لا يتصور وجود قدرة أداء الصوم من قبل الشروع في أدائه ويستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند الصوم إلى شهرين فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الأسباب وصحة الآلات والدليل عليه ما عنى الله تعالى من قال لأهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم وكذبهم الله تعالى في ذلك القول ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن أنفسهم كاذبين أذ لا شك أن الاستطاعة

....

....

لفعل الجهاد لا تنتفي من وقت كونهم بالمدينة إلى أن يلقوا العدو ويباشر القتال وكان الخروج مطلوب لذلك وحيث كذبهم دل أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ﴾ [التوبة: ٩١] إلى أن قال ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ﴾ [التوبة: ٩٣] وهم أغنياء وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ [النساء: ٢٥] والمراد استطاعة وكذا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] والمراد الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل فهذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الأسباب والآلات وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠] والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة وإنما المنفي عنه حقيقة القدرة وتحقيقه أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الأسباب والآلات لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن بصنعه بل هو في ذلك مجبور فأما انتفاء حقيقة القدرة فموجب ذمهم لأن انعدامها مع سلامة الأسباب وصحة الآلات كان بصنعه لاشتغاله بضد ما أمر به يحققه أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوى فيه المسلم والكافر وإنما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لا أسباب الصبر والآلة فإن تلك كانت ثابتة ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ولا يلام أمرؤ عدم آلات الفعل وأسبابه إنما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله أياها بضد ما أمر به والله الموفق.

وبطل بهذا قول من يقول الاستطاعة الإنسان إذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب إليه النظام وعليّ الأسواري وأبو بكر الاصم لأنا بينا بالدليل ثبوتها وهي عرض من الأعراض ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها إنا إذا وجدنا الإنسان سليم الجوارح ليس بذي آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلاً ثم وجدناه في حالة أخرى قادراً على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما وإذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل لحدوث الفعل وهو عرض في نفسه وبهذا يبطل قول عثمان واتباعه وثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتمر أن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليهما عن الآفات وبهذا يبطل أيضاً قول ضرار وحفص الفرد أنها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال وأجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الأعمال أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل فإن اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي والزاد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج، فأما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقديمها على الفعل فقال أصحابنا وجميع متكلمي أهل الحديث والنجارية إنها تكون مع الفعل ومحال تقدمها عليه وقالت المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل وشبهتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿خُذُوا۟ مَآ

قال القاضي أبو بكر إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل

(**قال القاضي أبو بكر**) ابن الطيب الباقلاني مقدم أهل السنة وهو المراد حيثما أطلق القاضي في كتب الكلام (**إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل**) أي بالنسبة إليه (**بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل**

ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ [البقرة: ٦٣] ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢] إنما يتحقق إذا تقدمت على الأخذ كالأخذ باليد والمعقول لهم أن العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفاً بما ليس في وسعه وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولأن تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة ولأن الكافر مأمور بالإيمان فلو ثبتت له القدرة على الإيمان ثبت ما قلنا وإذا لم تثبت كان معذوراً ولم يكن تعذيبه عدلاً ولنا النص والمعقول أما النص فقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك لم يستثنى موسى ﷺ في قوله: ﴿سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا﴾ [الكهف: ٦٩] لأن الاستثناء لما لم يكن لا لما كان وأما المعقول فمن وجوه:

أحدها: أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الرب وذلك محال.

والثاني: أنا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى فلو كانت المعونة قبل الفعل لكان الأمر بسؤال لغواً.

والثالث: أن القدرة الحادثة عرض والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل فيستحيل الفعل بدون القدرة وإذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلاً وفي انعدامها واجباً وهذا محال، فإن قيل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل إن كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وأن كانت قدرة فعل آخر تتعقبها كان كل فعل وجد وجد بلا قدرة وأما الآية فمحمولة على الاستطاعة الأولى على أن الآية دليلنا لأن الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الأخذ لا قبله كالأخذ باليد وأما قولهم الكافر معذور إن لم يكن له قدرة الإيمان قلنا هذا الإشكال لم يرد على قول من قال الاستطاعة تصلح وهو قول أبي حنيفة وجواب من قال بأنها لا تصلح للضدين أن انعدام قدرة الإيمان كان بتضييعه القدرة وممنوع القدرة معذور فأما مضيع القدرة لا يكون معذوراً وأصحابنا رحمهم الله تعالى اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الأولى دون الثانية، والأشعرية لا يشترطونها لصحة تكليف ما لا يطاق عندهم، والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الأسباب والآلات في اشتراط التقدم، وألحقت الجبرية سلامة الأسباب بحقيقة القدرة في عدم الاشتراط (**قوله قال القاضي أبو بكر: إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط**) فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد

كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يجوز الشرط بلا مشروط، وهذه القدرة شرط التكليف مقدمة عليه وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الأسباب بناء على أن من كان كذلك فإن اللَّه تعالى يخلق له القدرة عن الفعل كذا أجرى سبحانه العادة ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تتقدم حقيقة على الفعل.

الأصل الثالث

أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو بمشيئة اللَّه وإرادته

فهو تعالى مريد لما نسميه شراً من كفر وغيره كما هو مريد للخير ولو لم

كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة) الحادثة (**بلا فعل ويجوز**) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة إذ يجوز (**أن يجوز الشرط بلا مشروط وهذه القدرة**) أي المسماة بالمكنة (**شرط التكليف مقدمة عليه**) ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط (**وهي عبارة عندهم**) أي عند أهل السنة (**عن سلامة الآلات**) أي آلات الفعل(**وصحة الأسباب**) أي أسبابه (**بناء على أن من كان كذلك**) أي سليم الآلات وقد صحت له الأسباب (**فإن اللَّه تعالى يخلق له القدرة عن الفعل كذا أجرى سبحانه العادة**) لا يسأل عما يفعل سبحانه (**ومن مشايخنا**) معشر أهل السنة (**من ذهب إلى أن القدرة**) المقابلة للمكنة أعني المستجمعة لشرائط التأثير (**تتقدم حقيقة على الفعل**) وباللَّه التوفيق.

(**الأصل الثالث: أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو**) واقع (**بمشيئة اللَّه**) تعالى (**وإرادته**) وهي عطف تفسير للمشيئة فإرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (**فهو تعالى مريد لما نسميه شراً من كفر وغيره**) من المعاصي (**كما هو مريد**

المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط. قلت: قد تقدم قول أصحابنا بأنها علة وهذا الذي ذكره القاضي على أصلهم في أنه يوجد الفعل بلا قدرة (**قوله: وهذه القدرة**) أي التي أشار إليها أولاً شرط للتكليف متقدمة عليه وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الأسباب إلى آخره وقد بينا ذلك. (**قوله ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل**) قلت لم يريدوا هذه القدرة التي نتكلم عليها وإنما أرادوا قدرة اللَّه تعالى قال الإمام القونوي: كثير من أصحابنا يقول: إن قدرة الباري جل وعلا قدرة الاختراع وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعاً وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها في العدم فأما القدرة الحادثة فغير صالحة للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسباً له انتهى واللَّه تعالى أعلم.

(**الأصل الثالث: أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو بمشيئة اللَّه تعالى وإرادته**) قلت

يرده لم يقع. وعند المعتزلة وسائر المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد على خلاف إرادة اللّه تعالى قال اللّه تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]

للخير) من إيمان وغيره من الطاعات (**ولو لم يرده**) أي الشر (**لم يقع**) هذا هو المعروف عن السلف وقد اتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة للّه تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال إنه يريد الكفر والظلم والفسق لإيهامه الكفر وهو أن الظلم والكفر والفسق مأمور به لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو الإرادة وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف أي الإعلام من الشارع ولا توقيف في الإسناد تفصيلاً. قالوا وما ذكرنا من صحة الإطلاق إجمالاً لا تفصيلاً كما يصح بالإجماع والنص أن يقال اللّه خالق كل شيء ولا يصح أن يقال خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقاً وكما يقال له ما في السموات والأرض أي مالكهما ولا يقال له الزوجات والأولاد لإيهامه إضافة غير الملك إليه ومنهم من جوّز أن يقال اللّه مريد للكفر والفسق معصية معاقباً عليها وفي قول المصنف لما نسميه شراً تنبيه على أن تسميه بعض الكائنات شراً بالنسبة إلى تعلقه بنا وضرره لنا لا بالنسبة إلى صدوره عنه تعالى فخلقه الشر ليس قبيحاً إذ لا قبيح منه تعالى لا يسئل عما يفعل (**وعند المعتزلة**) أنه إنما يريد من أفعال العباد ما كان طاعة و(**سائر المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد على خلاف إرادة اللّه تعالى**) فإنه إنما يريد عندهم عدم وقوعها ويكره وقوعها فزعموا أنه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع، لا الكفر وإن وقع، ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك قالوا أوّلاً في التمسك لما زعموه (**قال اللّه تعالى** ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]) أي ظلماً مضافاً للعباد كائناً منهم مع أن الظلم كائن من العباد بلا

المشيئة والإرادة واحد عندنا وهما صفة في الحيّ توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع. وذهب الكرامية إلى أن المشيئة أزلية والإرادة حادثة متعددة على حسب تعدد المرادات. وقال الكعبي: لا يوصف بالإرادة على الحقيقة لكن إذا وصف بها فإن أضيف إلى فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وإن أضيف إلى فعل غيره فمعناه أنه أمر بذلك وأنكرت الفلاسفة وجود الإرادة وذهب أبو هاشم وأبو الهذيل من المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل (**قوله فهو مريد لما نسميه شراً من كفر وغيره كما هو مريد للخير ولو لم يرده لم يقع وعند المعتزلة سائر المعاصي واقعة بإرادة العبد على خلاف إرادة اللّه تعالى**) قلت: ذهب المعتزلة إلى أن اللّه تعالى يريد من عباده ما هو خير وطاعة ولا يريد ما هو شر ومعصية واختلفوا فيما بينهم في المباحات أنها مرادة أم لا، قالت البغدادية منهم: لا يوصف اللّه تعالى بالإرادة حقيقة بل يوصف بها مجازاً فإذا قيل أراد اللّه تعالى كذا فإن أضيف إلى فعله كان المراد فعله أو يفعله وإن أضيف إلى فعل

وإرادته ظلمهم لأنفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ٧] ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] وهذا بناء على تلازم الإرادة والمحبة والرضا والأمر عندهم ولأن إرادة القبيح قبيحة والأمر عندهم بغير المراد والمحبوب

شك فهو ليس مراداً له تعالى ومثلها قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨] (و) قالوا ثانياً (**إرادته ظلمهم**) أي ظلم العباد (**لأنفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه**) وهذا تمسك عقلي (و)قالوا ثالثاً (**قال الله تعالى**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]) وقال تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ٧] وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] قالوا: والفساد كائن والمحبة تلازم الإرادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم بالآيتين اللتين قبلها وقالوا رابعاً قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] دل على أنه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية (**وهذا**) التمسك بالآيات المذكورة (**بناء**) منهم (**على تلازم الإرادة والمحبة والرضا والأمر عندهم**) فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سائرها بل لا تغاير بينها إذ هي بمعنى واحد عندهم وقوله: (**ولأن**) عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق أي أن المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد بالآيات السابقة ولأن (**إرادة القبيح قبيحة والأمر عندهم بغير المراد والمحبوب**

العبد كان المراد أن أمر بهلاً والمباحات ليست فعل الله تعالى ولا هي مأمور بها فلا تكون مرادة لله تعالى. وقال غيرهم: كل ما كان منهياً لا يصلح أن يكون مراداً والمباح غير منهي فيكون داخلاً تحت الإرادة. وذهب الأشعرية إلى أن المحبة والرضا بمنزلة الإرادة يعمان كل موجود فكل ما أراد أن يوجد فقد أحب ورضي أن يوجد على الوصف الذي يوجد، وعندنا كل ما علم الله أن يوجد أراد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وما علم أن لا يوجد لم يرد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر. وعند المعتزلة كل ما أمر به أراد وجوده سواء وجد أم لم يوجد. وعن هذا قال مشايخنا إن الإرادة تلازم الأمر عند المعتزلة وعندنا تلازم العلم إلا أن هذه العبارة مدخولة إذ لو كان كذلك لوجب أن كل ما كان معلوماً له كان مراداً له وذاته وصفاته معلومة له ولا تصح أن تكون مرادة له والصحيح أن يقال إن الإرادة تلازم الفعل أو ما تعلق بالفعل تعلق بالإرادة. ثم اختلفت عبارات أصحابنا في هذه المسألة قال بعضهم: نقول على الإجمال أن جميع الموجودات والأفعال مراد لله تعالى ولا نقول على التفصيل إنه خالق الأقذار والجيف والأنتان وقال بعضهم نقول على التفصيل ولكن مقروناً بقرينة تليق به حتى نقول إنه أراد الكفر من الكفر كسباً له شراً قبيحاً منهياً كما أراد الإيمان من المؤمن كسباً له خيراً حسناً مأموراً وهو اختيار أبي منصور الماتريدي وبه قال الأشعري (**قوله وما الله يريد ظلماً للعباد**) هذا من متمسك المعتزلة

والمرضى سفه ولنا إطباق الأمة في عهد النبوّة على هذه الكلمة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فانعقد إجماع السلف على قولنا وقوله تعالى: ﴿أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١] ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣] ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] وقد شاؤوا المعاصي فكانت بمشيئته بهذا النص ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعا: ١٢٥] ولهم أجوبة ليست لازمة ولان المعاصي لو كانت واقعة على وفق إرادة عدو الله إبليس وهي أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم رد ملك الجبار ذي الجلال والإكرام إلى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم

والمرضى سفه) والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الآيات نقلي وسيأتي الجواب عن الجميع **(ولنا)** فيه الاستدلال على أن إرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن **(إطباق الأمة في عهد النبوّة على هذه الكلمة)** وهي قولهم: **(ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فانعقد إجماع السلف على قولنا و)**لنا **(قوله تعالى:** ﴿أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]) أي لكنه شاء هداية بعض وإضلال بعض كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] والآية الآتية تلوها. وقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣] وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ وهم **(قد شاؤوا المعاصي)** وفاقاً **(فكانت بمشيئة)** تعالى **(بهذا النص)** النافي لأن يشاؤوا شيئاً لا يشاؤه سبحانه وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] فإن هذه الآية الشريفة مصرحة بتعلق إرادته بالهداية والإضلال وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] **(ولهم)** أي للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الآيات **(أجوبة ليست لازمة)** لنا لفسادها وعمدتهم القصوى منها حمل المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه على أنهم قد تحيروا في تفسير مشيئته القصر والإلجاء فاضطربوا فيه وقوله: **(ولأن)** عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه أي ما ادّعينا من تعلق الإرادة بكل كائن حق للآيات السابقة ولدليل عقلي وهوب أن **(المعاصي لو كانت واقعة على وفق إرادة عدو الله إبليس وهي)** كما لا يخفى **(أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم رد ملك الجبار ذي الجلال والإكرام إلى رتبة لا يرضى**

ولقد أتى على متمسك الفريقين فأجاد وأفاد وروّى الأكباد رحمه الله الكريم الجواد

قرية ويستنكف عنها وهو أن يستمر في محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا إليه تعالى نسبة للعجز إليه تعالى رب العالمين والجواب عما أوردوه أنه سبحانه نفى إرادته ظلم العباد وهو لا يستلزم نفي إرادته ظلم العباد أنفسهم وسنذكر جواب قولهم إرادته الظلم إلخ لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الإرادة إذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه لا تلازم بين الأمر والإرادة إذ قد يأمر بما لا يريده كالمعتذر لمن لامه في ضرب عبده بمخالفته فيأمره ولا يريد المأمور به ليظهر صدقه فالمعاصي واقعة بإرادته ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبته.

بمثلها زعيم قرية) متكفل بأمر أهلها (**ويستنكف**) ذلك الزعيم (**عنها وهو**) أي الرتبة وتذكير الضمير باعتبار ما بعده وهو (**أن يستمر**) أي يدوم مطرداً (**في محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا إليه تعالى نسبة للعجز إليه تعالى رب العالمين**) عن قول الظالمين علواً كبيراً (**والجواب عما أوردوه**) متمسكاً لهم من الآيات أما عن قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] وما بمعناه فهو (**أنه سبحانه نفى إرادته ظلم العباد**) أي ظلمه لعباده (**وهو لا يستلزم نفي إرادته ظلم العباد أنفسهم**) فليس المنفي في الآية إرادة ظلم بعضهم بعضاً فإنه كائن ومراد (**وسنذكر**) أثناء هذا الأصل (**جواب قولهم إرادته الظلم**) أي ظلمهم لأنفسهم (**إلخ**) وإفراد قولهم هذا بجواب يقتضي كونه دليلاً ثانياً مستقلاً كما سلكناه في هذا التوضيح ويصح أن يكون مع ما قبله دليلاً واحداً وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] فهو أنه (**لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الإرادة**) كما ادعوه (**إذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه**) ألا ترى أن المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضاً فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لإرادة وقوعه والمحبة إرادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والإرادة أعم فهي منفكة عنها فيما إذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] فهو أنه (**لا تلازم بين الأمر والإرادة إذ قد يأمر**) الآمر (**بما لا يريده كالمعتذر لمن لامه في ضرب عبده بمخالفته**) أمره (**فيأمره**) بحضرة من لامه (**و**)هو (**لا يريد**) في هذه الحالة (**المأمور به ليظهر**) لمن لامه (**صدقه**) فقد تحقق انفكاك الأمر عن الإرادة (**فالمعاصي واقعة بإرادته**) تعالى (**ومشيئته**) وعطف المشيئة تفسيري كما مر في عطف الإرادة عليها (**لا بأمره ورضاه ومحبته**) لما قررنا

....

وقال إمام الحرمين: إن من حقق لم يكع عن القول بأن المعاصي بمحبته ونقله بعضهم عن الأشعري لتقاربها لغة فإن من أراد شيئاً أو شاء فقد رضيه وأحبه وهذا خلاف كلمة أكثر أهل السنة وهو وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد إذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوباً كما يتضح لك لكنه خلاف النصوص التي سمعت من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢] ومثله يتعلق ما علق به بمبدأ الاشتقاق وهو الكفر ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وغير ذلك ونقل عن

(**وقال إمام الحرمين**[1] **إن من حقق لم يكع عن القول بأن المعاصي بمحبته ونقله بعضهم**) بمعناه (**عن**) الشيخ أبي الحسن (**الأشعري لتقاربها**) أي المحبة والإرادة والرضا يريد تقاربها في المعنى (**لغة فإن من أراد شيئاً أو شاء فقد رضيه وأحبه**) وهذا التعليل نقل لكلام إمام الحرمين بالمعنى وعبارة الإرشاد ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة. وقال: المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفراً معاقباً عليه انتهت. وهي ظاهرة في ترادف الإرادة والمحبة والرضا (**وهذا**) الذي قاله إمام الحرمين (**خلاف كلمة أكثر أهل السنة**) لتصريحهم بأن الكفر مراد له وأنه لا يحبه ولا يرضاه وأن المشيئة والإرادة غير المحبة والرضا وأن الرضا ترك الاعتراض والمحبة إرادة خاصة كما بيناه آنفاً وبعض أهل السنة مشى على أن كلاً منهما إرادة خاصة وفسر الرضا بأنه الإرادة مع ترك الاعتراض (**وهو**) أي ما قاله إمام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري (**وإن كان**) لو قال به أهل السنة (**لا يلزمهم به**) أي بسبب القول: (**ضرر في الاعتقاد إذ كان مناط العقاب**) أي المعنى الذي علق به العقاب ورتب عليه هو (**مخالفة النهي وإن كان متعلقه**) أي متعلق النهي (**محبوباً كما يتضح لك**) فيما بعد من هذا الأصل (**لكنه**) أي لكن ما قاله إمام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري (**خلاف النصوص التي سمعت**) في كتاب الله (**من قوله تعالى**: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ **[الزمر: ٧]**) وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ **[آل عمران: ٣٢] ومثله**) أي مثل لفظ الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي علق به الحكم إثباتاً كان أو نفياً (**يتعلق ما علق به**) من الحكم الذي هو في الآية نفي المحبة (**بمبدأ الاشتقاق**) أي المصدر (**وهو**) هنا (**الكفر**) فيكون المعنى لا يحب كفرهم وقوله: (**والله لا يحب الفساد وغير ذلك**) من النصوص

---

(١) إمام الحرمين: تقدمت ترجمته.

أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الإرادة من جنس الرضا والمحبة لا المشيئة روي عنه: من قال شئت طلاقك ونواه طلقت ولو قال أردت أو أحببته أو رضيته ونواه لا يقع بناه على إدخال معنى الطلب والميل في مفهوم الإرادة والمرضى والمحبوب مطلوب ومنه يقال لطالب الكلأ رائد وهو أيضاً خلاف ما عليه الأكثر وسيعود الكلام إليه. وأجيب عن قولهم أن إرادة الظلم من العبد ثم

كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥] والحكم في مثلهما يتعلق بمبدأ الاشتقاق على ما مر وقد نبه المصنف على أمر زائد على كلام إمام الحرمين والأكثر وهو الفرق بين المشيئة والإرادة عند أبي حنيفة فقال: (**ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الإرادة**) عنده (**من جنس الرضا والمحبة لا**) من جنس (**المشيئة**) لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الإرادة دون مفهوم المشيئة (**روي عنه**) أن (**من قال**) لامرأته (**شئت طلاقك ونواه**) أي نوى طلاقها بهذا اللفظ (**طلقت ولو قال أردت أو أحببته أو رضيته**) أي أردت طلاقك أو أحببت طلاقك أو رضيت طلاقك (**ونواه**) أي طلاقها في كل من الصور الثلاث (**لا يقع**) عليه الطلاق وقوله: (**بناه**) استئناف كأن سائلاً قال على ماذا بنى أبو حنيفة ما روي عنه فأجيب بأنه بناه (**على إدخال معنى الطلب والميل في مفهوم الإرادة والمرضي والمحبوب**) كل منهما (**مطلوب**) بل هما أولى بدخول الطلب في مفهومها (**ومنه يقال لطالب الكلأ رائد**) فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه لما روي عن أبي حنيفة رحمه الله لا ينافي القول بأن كلا من الرضا والمحبة إرادة خاصة (**و**)ما دل عليه هذا النقل عن أبي حنيفة من الفرق بين المشيئة والإرادة (**هو أيضاً خلاف ما عليه الأكثر**) أي أكثر أهل السنة (**وسيعود الكلام إليه**) في محله من هذا الأصل ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] وقد أجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مراداً بل معنى الآية إلا لنأمرهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعام إذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملاً في بقية أفراده فلا يصلح دليلاً عندهم فليخرج من مات على الكفر حكما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] والتحقيق أن الحصر في الآية إضافة والمقصود به أنه خلقهم لعبادته لا ليعود إليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧﴾ [الذاريات: ٥٧] وليس حصراً حقيقياً كما فهموه (**وأجيب عن قولهم**) أي المعتزلة (**أن إرادة الظلم من**)

....

عقابه عليه ظلم بالمنع مسنداً بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرهاً أما في ملك نفسه فلا وقد يدفعونه بأن صرائح العقول على أن تعذيب المملوك ذي الإحسان على فعله مراد سيده ظلم فالملك لا أثر له في نفيه إنما المؤثر في نفيه الجناية وأجيب بأنه مبني على التحسين والتقبيح العقلي وسنبطله. وقد يقولون ليس هذا من محل النزاع لأنه تقبيح العقل في حكم اللّه تعالى أي جزمه بأن حكم اللّه ثابت بالمنع فيما استقبحه وأما إدراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أي صفة نقص فلا نزاع في ثبوته فيمكن إرادتهم إياه بهذا المعنى بل هو واجب إذ يبعد من عاقل أن يقول إن تكليف اللّه تعالى متعلق باللّه سبحانه فيكون قولهم: تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أي صفة نقص يجب تنزيه اللّه تعالى عنه والجواب منع كونه صفة نقص في حقه تعالى وعلى التسليم فإنما

العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع) أي منع كون ذلك ظلماً حال كون ذلك المنع **(مسنداً بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها)** من غير رضا من المالك **(أما)** تصرف من تصرّف **(في ملك نفسه فلا)** أي فليس ظلماً بل هو عدل وحق كيف كان **(و)**هذا المنع المسند بما ذكر **(قد يدفعونه بأن صرائح العقول)** دالة **(على أن تعذيب المملوك ذي الإحسان على)** ما أحسن به من **(فعله مراد سيده ظلم فالملك لا أثر له في نفيه)** أي نفي الظلم **(إنما المؤثر في نفيه الجناية)** أي أن يكون المعاقب عليه جناية من العبد بارتكابه خلاف المراد **(وأجيب)** من طرق أهل السنة **(بأنه)** أي ما ذكر من الدفع **(مبني على التحسين والتقبيح العقلي)** كل منهما **(وسنبطله)** في الأصل الخامس من هذا الركن **(وقد يقولون)** أي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنياً على التحسين والتقبيح العقليين **(ليس هذا)** الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده ظلماً **(من محل النزاع)** بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين **(لأنه)** أي لأن محل النزاع هو **(تقبيح العقل)** الفعل **(في حكم اللّه تعالى أي جزمه)** يعني العقل **(بأن حكم اللّه)** تعالى **(ثابت بالمنع فيما استقبحه)** العقل **(وأما إدراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أي صفة نقص فلا نزاع)** بيننا وبينهم **(في ثبوته)** كما سيأتي أول الأصل الخامس **(فيمكن إرادتهم)** أي المعتزلة **(إياه)** أي القبح **(بهذا المعنى بل هو واجب)** أي متعين الإرادة **(إذ)** لو حمل على القبح بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان المعنى أن حكم اللّه تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب و**(يبعد من عاقل أن يقول أن تكليف اللّه تعالى متعلق باللّه سبحانه)** أي يبعد أن يقول ذلك عاقل **(فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أي صفة نقص يجب تنزيه اللّه تعالى عنه والجواب)** حينئذ **(منع كونه صفة نقص في حقه تعالى)**

يكون ظلماً إذا كان أمره بذلك المراد ففعله فعاقبه أما إذا كان إنما أمره بشيء ففعل غير ما أمر به فلا فإن على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات إلى أنه مراده أو لا مع أن الإرادة غيب عنه لا يصل إلى معرفة أنها متعلقة بالمأمور أو بغيره فلم يبق منه فلم يبق منه إلا المخالفة لأمره فيحسن عقابه لمخالفته الأمر فعاد الظلم إلى عقابه على فعل ما أمر به، لا ما أراده والحسن إلى عقابه على مخالفة أمره فإن قيل إذا كان لا يقع إلا مراده فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس إلا إرادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا أيضاً في نظر العقل غير لائق، فيجب تنزيه الغني عن العالمين عنه على الوجه الذي ذكرناه آنفاً. قلنا: قد جوّز الأشاعرة تكليف ما لا يطاق

وإن كان صفة نقص في حقنا إذ لا قبيح منه تعالى لا يسئل عما غايته أن صفة حسنه خفيت علينا (**وعلى**) تقدير (**التسليم فإنما يكون**) تعذيب العبد لفعله مراد سيده (**ظلماً إذا كان**) قد (**أمره**) السيد (**بذلك المراد ففعله فعاقبه**) على فعله (**أما إذا كان إنما أمره**) السيد (**بشيء ففعل**) هو (**غير ما أمر به فلا**) يكون تعذيبه على ذلك ظلماً (**فإن على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات إلى أنه**) أي ما أمره به السيد (**مراده**) أي مراد السيد (**أو لا**) أي ليس مراده (**مع أن الإرادة غيب**) أي أمر غائب (**عنه**) أي عن العبد (**لا يصل إلى معرفة أنها متعلقة بالمأمور**) به (**أو بغيره**) وإذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الإرادة (**فلم يبق منه**) أي لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه بمخالفة الإرادة (**فلم يبق منه**) أي لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه (**إلا المخالفة لأمره فيحسن عقابه لمخالفته الأمر فعاد الظلم إلى عقابه**) أي العبد (**على فعل ما أمر به**) السيد (**لا ما أراده**) السيد (و)عاد (**الحسن إلى عقابه**) أي العبد (**على مخالفة أمره**) أي السيد (**فإن قيل إذا كان لا يقع**) في الوجود (**إلا مراده**) تعالى كما ذهبتم إليه وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه (**فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك**) أي بما لا يقدر على فعله (**ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس إلا إرادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا أيضاً**) أي تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله أمر (**في نظر العقل**) أي بالنسبة إلى ما دل عليه العقل بطريق النظر (**غير لائق**) لأنه ظلم قبيح (**فيجب تنزيه**) الله (**الغني عن العالمين**) أي عن وجودهم وطاعتهم (**عنه**) متعلق بتنزيه أي تنزيه الله تعالى عن هذا الذي ليس بلائق (**على الوجه الذي ذكرناه آنفاً**) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص فقبحه بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم (**قلنا قد جوّز**

(**قوله على الوجه الذي ذكرناه**) هو قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده الخ

وعلى القول بأنه غير واقع وهو الراجح فالتحقيق أن عقابه إنما هو على مخالفته مختاراً غير مجبور فإن تعلق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للإرادة في ذلك فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه كسائر الكفر فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم نظلمه باتفاق منا ومنكم سائر المسلمين لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في إتيانه وإن كان لا يوجد إلا معلومه فكذا التكليف بما تعلقت الإرادة بخلافه إذ كانت لا أثر لها في الإيجاد كالعلم وهذا لأن الإرادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون غيره ليس غير، ولا يدخل هذا المفهوم تأثير في

الأشاعرة)[1] عقلاً (**تكليف ما لا يطاق**) فلا يرد ما ذكرتموه على أصلهم (**وعلى القول بأنه**) أي التكليف بما لا يطاق وإن جاز عقلاً فهو (**غير واقع وهو الراجح**) من القولين لهم (**فالتحقيق أن عقابه**) أي العبد (**إنما هو على مخالفته**) حال كونه (**مختاراً غير مجبور**) على المخالفة (**فإن تعلق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للإرادة في ذلك**) ولا في شيء منه (**فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه**) من عدم الامتثال (**كسائر الكفر فلم يبطل ذلك**) الوقوع الذي تعلق به العلم (**معنى التكليف**) الذي هو الطلب (**ولم نظلمه**) بصيغة التفعيل وأوله نون أي لم ننسب إليه تعالى ظلماً بذلك (**باتفاق منا ومنكم و**)من (**سائر المسلمين لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم**) وقوعه (**وفي سلب اختيار المكلف في إتيانه**) بذلك الكفر (**وإن كان لا يوجد إلا معلومه**) أي ما هو معلوم له تعالى (**فكذا التكليف بما تعلقت الإرادة بخلافه إذ كانت**) الإرادة (**لا أثر لها في الإيجاد كالعلم**) أي كما أن العلم لا أثر له في الإيجاد (**وهذا**) أي انتفاء تأثير الإرادة في الإيجاد (**لأن الإرادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره**) من المقدورات (**بخصوص وقت وجوده دون غيره**) من الأوقات السابقة واللاحقة (**ليس غير**) أي ليس شأنها غير ذلك

(**قوله لم يوجبها**) أي المعصية (**قوله منه**) أي من الفاعل

---

(١) الأشاعرة: نسبة إلى أبي الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الإمام، البصري، المولد البغدادي المنشأ والدار، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري. مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من أئمة المتكلمين المجتهدين، ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم، توفي ببغداد سنة ٣٢٤ هـ، (كشف الظنون ٥/ ٦٧٦ ـ ٦٧٨).

الإيجاد بل في مجرد التخصيص لما علم وقوعه فالتأثير خاصية القدرة إلا أنها إنما تؤثر على وفق الإرادة أعني في الوقت الذي تعلقت الإرادة بأنه إذا وجد عن مؤثره كان فيه والعلم متعلق بهذه الجملة أنها ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والإرادة متأثراً عن قدرة اللّه تعالى على ما قدمناه من أن للمكلف اختياراً أو عزماً يصمم يوجد اللّه سبحانه عنده تحت قدرته الحادثة ماله صمم عليه واختاره كما مر لا جبراً عليه وبسبب أن تعلق الإرادة على حسب تعلق العلم لزم أن ما لم يشأ لم يكن وذلك أنه إذا كان العلم متعلقاً بأن كذا لا يكون لا يتصوّر تعلق الإرادة بتخصيصه بوقته إذ كانت إنما

التخصيص (**ولا يدخل هذا المفهوم**) بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله: (**تأثير**) أي لا يدخل مفهوم الإرادة تأثير (**في الإيجاد بل**) تأثير الإرادة (**في مجرد التخصيص لما علم وقوعه**) فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه إشارة إلى أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم (**فالتأثير**) في الإيجاد (**خاصية**) صفة (**القدرة**) دون العلم والإرادة وغيرهما من الصفات (**إلا أنها**) أي القدرة (**إنما تؤثر على وفق الإرادة أعني في الوقت الذي تعلقت الإرادة بأنه**) أي المقدور (**إذا وجد عن مؤثره**) أي المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة (**كان**) وجوده (**فيه**) أي في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده (**والعلم**) الإلهي (**متعلق بهذه الجملة**) وقوله: (**أنها**) بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة أي متعلق بأنها (**ستكون**) أي توجد (**كذلك**) أي بأن يوجد المقدور متعلقاً للإرادة على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ومتعلقاً للقدرة على وجه التأثير في وجوده وفق تعلق الإرادة (**ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق**) تعلق (**ذلك العلم و**) تعلق تلك (**الإرادة متأثراً**) في وجوده (**عن قدرة اللّه تعالى على ما قدمناه**) في الأصل السابق (**من أن للمكلف اختياراً**) يناط به الثواب والعقاب على ما عليه أهل السنة (**أو**) أن للمكلف (**عزماً**) يستقل بإيجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفاً ذلك العزم بأنه (**يصمم**) أي لا يبقى معه تردّد وبأنه (**يوجد اللّه سبحانه عنده تحت قدرته**) أي قدرة المكلف (**الحادثة ما له صمم عليه واختاره كما مر**) في الأصل السابق (**لا جبراً**) للكلف (**عليه**) أي على ما له صمم عليه واختاره فجملة قوله يصمم في محل نصب نعتاً لقوله: عزماً وجملة قوله يوجد نعت ثان له (**وبسبب أن تعلق الإرادة**) الإلهية (**على حسب تعلق العلم**) الإلهي (**لزم أن ما لم يشأ**) اللّه (**لم يكن**) أي أن ما لم تتعلق الإرادة بوجوده لا يوجد فالجار والمجرور أعني قوله بسبب متعلق بقوله لزم (**وذلك**) اللزوم (**أنه**) أي لأنه (**إذا كان العلم متعلقاً بأن كذا لا يكون لا يتصوّر تعلق الإرادة بتخصيصه بوقته إذ كانت**)

تخصص ما سيوجد بوقته فعدم تعلقها نابع للعلم بعدم وجوده لا مؤثر في عدم وجوده فظهر معنى: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وظهر أن لا طلب في مفهوم الإرادة كما عن أبي حنيفة، وأن لا محبة كما قال الأشعري وجماعة بل لا يستلزمها نعم الغالب تعلقها بالمحبوب المطلوب وجوده فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها اتفاقاً لا لزوماً فعن هذا وقع ذلك الفرع عن أبي حنيفة وللغلبة ظن اللزوم وهو بعيد عن التأمل فكثيراً ما يجد الإنسان منه إرادة ما يكره وجوده لأمر ما ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كإرادة الكي تداوياً لم يخرجه عن كونه

الإرادة (**إنما تخصص**) أي شأنها ليس إلا أنها تخصص (**ما سيوجد بوقته**) الذي يوجد فيه دون ما قبله وما بعده من الأوقات (**فعدم تعلقها**) بوجود ممكن (**نابع للعلم بعدم وجوده لا مؤثر في عدم وجوده**) إذ العدم ليس مفتقراً إلى مؤثر (**فظهر**) بهذا التقرير (**معنى**) قول السلف (**ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن**) أي ما تعلقت المشيئة وهي الإرادة الإلهية بوجود يوجد لتعلق العلم بوجوده وما لم تتعلق المشيئة بوجوده لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده (**وظهر**) أيضاً (**أن لا طلب في مفهوم الإرادة**) بناء على الفرق بينها وبين المشيئة (**كما**) مر (**عن أبي حنيفة**) لما عرفت من أن الإرادة ليس مفهومها إلا أنها صفة تخصص ما سيوجدون غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من الأوقات وليس في هذا المفهوم طلب (**و**)ظهر أيضاً (**أن لا محبة**) في مفهوم صفة الإرادة (**كما قال الأشعري وجماعة**) إذ المحبة عندهم أخص من الإرادة على ما قدمناه من أنها إرادة لا يتبعها تبعة ومؤاخذة (**بل لا يستلزمها**) أي لا يستلزم مفهوم الإرادة المحبة إذ الأعم لا يستلزم الأخص (**نعم الغالب تعلقها**) أي الإرادة (**بالمحبوب المطلوب وجوده فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها**) بأن يقع ذلك (**اتفاقاً**) أي على سبيل الاتفاق (**لا لزوماً**) بحيث لا تنفك الإرادة عن المحبة لما مر من أن الأعم لا يستلزم الأخص (**فعن هذا**) أي عن مقارنة الإرادة المحبة في متعلقها (**وقع ذلك الفرع**) الفقهي (**عن أبي حنيفة**) معتبراً في علة حكمة دخول الطلب في مفهوم الإرادة المحبوب مطلوب الوجود (**وللغلبة**) أي لغلبة تعلق الإرادة بالمحبوب (**ظن اللزوم**) بين الإرادة والمحبة (**وهو**) أي ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة (**بعيد عن التأمل**) إذ بالتأمل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشتبه أحدهما بالآخر (**فكثيراً ما يجد الإنسان منه**) أي من نفسه (**إرادة ما يكره وجوده لأمر ما**) من الأمور المقتضية لإرادة ذلك المكروه (**ولو فرض أن ذلك**) أي إرادة الإنسان ما يكره وجوده (**لمصلحة أحبها كإرادة الكي تداوياً**) لمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة

(**قوله وقع ذلك الفرع**) هو أن من قال شئت طلاقك الخ

مكوراهاً في نفسه فإنه الثابت في الواقع بالفرض فلا يكون غير ما في الواقع ثابتاً فيه وكذا لا يريد وجود ما يحبه وهو وإن كان لضرر يلزم وجوده لا يخرجه عن كونه محبوباً لفرض أنه ما زال محبوباً فإنما تستلزم الإرادة الإذن والإطلاق في وجود ما يكرهه وإنما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه وهو الملك القهار وحده لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازميه وهما الثواب بالفعل والعقاب للترك ولو كان في مفهوم صفة الإرادة طلب كانت هي صفة الكلام لكن الإرادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنها ما ذكرنا وقول من قال الإرادة والمشيئة صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود قد يتوهم أنه بسبب ذكر الاقتضاء

تترتب على الكي (**لم يخرجه**) جواب لو أي ولو فرض أن إرادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لما أخرجه ذلك (**عن كونه مكوراهاً في نفسه**) لأن الكي عبارة عن إمساس النار البدن وهو أمر مكروه (**فإنه**) أي فإن كونه مكروهاً هو (**الثابت في الواقع بالفرض**) إذ الفرض كونه في نفس الأمر مكروهاً (**فلا يكون غير ما في الواقع**) برفع غير اسم كان وذلك الغير كونه محبوباً أي فلا يكون كونه محبوباً (**ثابتاً فيه**) أي في الواقع فلا يجتمعان (**وكذا**) أي وكثير ما يجد الإنسان من نفسه أيضاً أنه (**لا يريد وجود ما**) أي أمر (**يحبه وهو**) أي عدم إرادة وجوده (**وإن كان لضرر**) أي لأجل ضرر (**يلزم وجوده لا يخرجه**) عدم إرادة وجود لذلك الضرر (**عن كونه محبوباً**) في نفسه (**لفرض**) أي لأجل فرض (**أنه ما زال محبوباً**) فكونه محبوباً هو الثابت في الواقع بسبب فرضه كذلك فلا يكون غير ما في الواقع أعني كونه مكروهاً ثابتاً في الواقع (**فإنما تستلزم الإرادة الإذن والإطلاق وجود ما يكرهه**) المريد والإطلاق عطف تفسيري للإذن إذ المراد بالإذن معنى الإطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه (**وإنما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه**) تعالى (**وهو**) أي والحال أنه (**الملك القهار وحده لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازميه**) أي بلازمي التكليف (**وهما الثواب بالفعل**) أي بسبب الفعل المطلوب (**والعقاب للترك**) أي لأجل الكف عن الإتيان بالمطلوب (**ولو كان في مفهوم صفة الإرادة طلب كانت هي صفة الكلام لكن الإرادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنها ما ذكرنا**) من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من الأوقات (**وقول من قال الإرادة والمشيئة صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود قد يتوهم أنه**) أي القول المذكور (**بسبب ذكر الاقتضاء**) فيه بقوله وتقتضي الوجود

(**قوله ليتم وجه التكليف بلازميه**) هما الثواب بالفعل والعقاب على الترك

كذلك وليس كذلك فإن الاقتضاء في تعريفه منسوب إلى الصفة وليس ذلك كلاماً يقال اقتضى هذا المعنى كذا أي استلزمه لعلية أو لا بخلاف ما إذا نسب إليه تعالى وإذا جعل جزء مفهوم الإرادة كان منسوباً إليه تعالى فتكون كلامه بخلاف ما إذا جعل مقتضاها ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه في كلمة ما شاء الله كان من أنها تستلزم الوجود إذ كانت تؤثر تخصيصه ومما ذكرنا يبطل احتجاج كثير

(**كذلك**) أي كما مر من أن في مفهوم الإرادة طلباً لأن الاقتضاء الطلب وأصله طلب قضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الإرادة هي صفة الكلام (**وليس كذلك**) أي ليس كما يتوهم (**فإن الاقتضاء في تعريفه**) أي تعريف من عرّف الإرادة بأنها صفة تنافي العجز إلخ (**منسوب إلى الصفة وليس ذلك**) الاقتضاء المنسوب إلى الصفة (**كلاماً**) إنما هو بمعنى الاستلزام (**يقال اقتضى هذا المعنى كذا أي استلزمه لعلية**)[1] أي لكونه ذلك المعنى علة واللازم معلولاً (**أو لا**) لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط في جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم الشرط يقتضي عدم المشروط (**بخلاف ما إذا نسب**) الاقتضاء (**إليه تعالى**) فإنه بمعنى طلبه تعالى الفعل أو الكف فيكون كلاماً (**وإذا جعل**) الاقتضاء (**جزء مفهوم**) صفة (**الإرادة كان منسوباً إليه تعالى فتكون**) إرادته هي (**كلامه**) تعالى وقد علمت أن الإرادة صفة مغايرة للكلام كما مرّ آنفاً (**بخلاف ما إذا جعل**) الوجود (**مقتضاها**) أي مقتضى الإرادة بمعنى أنها تستلزمه فإذا تعلقت الإرادة بوجود شيء لزم أن يوجد بأن تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الإرادة (**ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه**) فيما مر (**في كلمة ما شاء الله كان من أنها**) أي المشيئة وهي مرادفة للإرادة (**تستلزم الوجود**) أي وجود ما تعلقت به (**إذ كانت تؤثر تخصيصه**) أي تخصيص ذلك الوجود بوقته الذي وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الأوقات وههنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله: (**ومما ذكرنا**) أي في

(**قوله وإذا جعل**) أي العلية[2] (**قوله ومما ذكرنا**) يعني من أن للمكلف اختياراً الخ (**قوله يبطل**

---

(١) العلة: هي كل ذاتٍ وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل، ووجود هذا الفعل ليس من وجود ذلك بالفعل. والعلة تطلق على أربعة معان: **الأول**: ما منه بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء، كالنجار للكرسي، والأب للصبي، وتسمى العلة الفاعلة. **الثاني**: ما لا بد من وجوده لوجود الشيء، مثل: الخشب للكرسي، ودم الطمث والنطفة للصبي، وتسمى العلة المادية. **الثالث**: الصورة، وهي تمام كل شيء، أي ما بحصوله يتم الشيء كصورة السرير من السرير، وصورة البيت من البيت، وتسمى العلة الصورية. **الرابع**: الغاية الباعثة أولاً، المطلوب وجودها آخراً، أي الموجود عقيب الشيء، كالسكن للبيت وتسمى العلة الغائية (معيار العلم في المنطق ص ٢٤٧).

(٢) كذا في الأصل والصواب أي الاقتضاء كما في الشرح كتبه مصححه.

من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم إذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبراً ليصح الاحتجاج به على ما أوقع نفسه فيه كما قال علي رضي اللّٰه عنه لذلك الشيخ: ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب. بل المراد به إما الخلق فلا يسلبه عزمه وكسبه إذ لا ينفي خلق الأعمال ذلك وإما الحكم كما فسره الإمام علي رضي اللّٰه عنه لذلك الشيخ، وهو إما أن يرجع إلى صفة الكلام أو العلم ولا

الأصل الثاني من أن محل قدرة العبدة هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل والاختيار (**يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم**) متعلق بقوله احتجاج أي يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون إنه بقضاء اللّٰه وقدره لم يكن بقدرتنا (**إذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم**) أي قدرتهم عليه (**عند خلق الاختيار**) لهم (**فيكون**) بسبب سلب قدرة العزم (**جبراً ليصح الاحتجاج**) من الفاسق (**به على ما أوقع نفسه فيه**) من الفسق بل هو الجاني بإيجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار (**كما قال علي رضي اللّٰه عنه لذلك الشيخ**) الذي سأله روى الأصبغ بن نباتة أن شيخاً قام إلى علي بن أبي طالب رضي اللّٰه عنه بعد انصرافه من صفين فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء اللّٰه تعالى وقدره فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر. فقال الشيخ: عند اللّٰه أحتسب خطاي ما أرى لي من الأجر شيئاً فقال له: مه أيها الشيخ عظم اللّٰه أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال: (**ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب**) والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من اللّٰه لذنب ولا محمدة لمحسن والقصة بكمالها في شرح المقاصد (**بل المراد به**) أي بالقضاء والقدر (**إما الخلق**) أي خلق الفعل المقدّر المقضي (**فلا يسلبه**) بأي فلا يسلب ذلك الخلق العبد (**عزمه**) المصمم (**وكسبه**) الذي قدمنا أنه محل قدرته والعطف في قوله وكسبه تفسيري (**إذ لا ينفي خلق الأعمال**) أي إيجاد اللّٰه تعالى إياها (**ذلك**) العزم المصمم الذي هو محل قدرة العبد وقوله: (**وإما الحكم**) قسيم لقوله: إما الخلق بكسر الهمزة فيهما أي أو المراد بالقضاء والقدر حكم اللّٰه تعالى بوقوع ذلك الفعل (**كما فسره الإمام علي رضي اللّٰه عنه لذلك الشيخ**) في بقية

احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) قلت قد يقال إن احتجاجهم على ما يعتقدونه من الجبر (**قوله إذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة الخ**) قلت لم يبين ما هو القضاء والقدر بعد (**قوله بل المراد إما الخلق**) أي خلق الأعمال (**قوله وإما الحكم**) لم يبين أيضاً ما هو الحكم

تأثير للكلام ولا للعلم فأحرى أن يسلبا ذلك والإعلام أيضاً قد يراد به نحو ﴿قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [الحجر: ٦٠] ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: ٤] الآية والأوجه أنه يرجع إلى العلم لا الكلام إلا إن صح فيه أعني في المفعول معصية معنى الخبر وكذا الإعلام يرجع إليه إذ إنما يكون عنه وبرجع القضاء إلى العلم

القصة ففيها أن الشيخ قال لعلي رضي الله عنه: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما فقال: هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] (**وهو**) أي الحكم (**إما أن يرجع إلى صفة الكلام**) ويكون العطف في قول سيدنا علي والحكم تفسيرياً يفسر قوله الأمر إذ الأمر كلام نفسي (**أو**) يرجع إلى صفة (**العلم ولا تأثير للكلام ولا للعلم**) في إيجاد الأعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق كشف ولا يتعلق شيء منهما تعلق تأثير كما لا يخفى وإذا لم يكن تعلقهما تعلق تأثير (**فأحرى أن يسلبا ذلك**) العزم أي فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما وكون الخلق يتعل تعلق التأثير كانا أحق من الخلق بأن لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذي هو محل قدرة العبد وقوله: (**والإعلام**) بكسر الهمزة (**أيضاً قد يراد به**) أي بالقضاء والقدر (**نحو** ﴿قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [الحجر: ٦٠]) أي أعلمنا بذلك لأن قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى الخلق أو بمعنى الحكم لا يصح إسناده إليهم حقيقة (﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: ٤]) في الكتاب (**الآية**) أي أعلمناهم وقضينا إليه ذلك الأمر أي أعملنا لوطاً أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وعدّى بإلى لتضمنه معنى أوحينا وقد غير المصنف الأسلوب حيث لم يقل وإما الإعلام وأتى بقد التقليلية للإشارة إلى أن ورود القضاء والقدر مراداً بهما الإعلام قليل بالنسبة إلى ورودهما مراداً بهما الخلق أو العلم (**والأوجه**) أي الأظهر توجيهاً (**أنه**) أي القضاء (**يرجع إلى**) صفة (**العلم لا**) إلى صفة (**الكلام إلا إن صح فيه أعني في المفعول معصية**[1] **معنى الخبر**) بأن يصح

الذي فسره الإمام رضي الله تعالى عنه (**قوله وهو**) أي الحكم (**قوله فأحرى أن لا يسلبا**) أي القضاء والحكم (**ذلك**) أي القدرة (**قوله والإعلام أيضاً قد يراد به**) أي بالقضاء والقدر (**قوله يرجع إليه**) أي إلى العلم قلت: قال في شرح العقيدة القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء فمن أراد الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقصه. وقيل القضاء إذا علق بفعل النفس فالمراد به الإتمام وإذا علق بفعل الغير فالمراد به الإلزام الأول ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢] والثاني ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقال الإمام الطحاوي فيما رواه عن

---

(١) معصية الخ كذا في الأصل ولعل هنا تحريفاً كتبه مصححه.

أجاب التستري عن سؤال اليهودي المنظوم حيث قال:

أيا علماء الدين ذميّ دينكم تحير دلوه بأوضح حجة
إذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ولم يرضه مني فما وجه حيلتي

أن يراد بلفظ القضاء المتعلق به أن وقوعه معصية خبر وهو نوع من الكلام النفسي (**وكذا الإعلام**) إذاكان هو المراد بالقضاء (**يرجع إليه**) أي إلى الكلام (**إذ إنما يكون**) الإعلام (**عنه**) أي ناشئاً عن الكلام النفسي والجار أعني الباء في قوله: (**وبرجع**) متعلق بقوله أجاب والرجع مصدر بمعنى الرد أي وبرد معنى (**القضاء إلى**) صفة (**العلم أجاب**) العلامة بدر الدين محمد بن أسعد (**التستري**)[(١)] تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي[(٢)] (**عن سؤال اليهودي المنظوم**) وهو سؤال نظمه بعض المعتزلة على لسان يهودي ويقال إن الذي نظمه هو ابن البقعي بموحدة قافين أولاهما مفتوحة وهو الذي قتل على الزندقة في ولاية شيخ الإسلام ابن دقيق العيد[(٣)] وذلك (**حيث قال**) الناظم المذكور:

(**أيا علماء الدين ذميّ دينكم تحير دلوه بأوضح حجة**
إذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ولم يرضه مني فما وجه حيلتي

أصحابنا: وأصل القدر سر الله في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل. وقال أبو القاسم الحكيم الترمذي: القدر سر الله والقضاء ظهور السر على اللوح المحفوظ والحكم نزوله على العبد فالحكم يقتضي التسليم، والقضاء يقتضي الرضالأ والقدر يقتضي التفويضلأ وهو العلم، المفقود الذي ذكر أن ادعاءه كفر وعلى هذا لا يصلح أن يرجع إلى العلم وبقية ما رواه الطحاوي رحمه الله والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان

---

(١) التستري: هو محمد بن أسعد بدر الدين التستري الشافعي، ولد بقزوين، وقدم مصر ثم العراق وانتقل إلى همذان، كان يتشيع، توفي سنة ٧٣٢ هـ، من تصانيفه: «تنوير المطالع»، شرح المطالع للأرموي، «حل عقد مطالع الأنوار»، «كاشف الأسرار شرح طوالع الأنوار»، «المحاكمة بين فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي في شرح الإشارات لابن سينا». (كشف الظنون ٦/ ١٤٨).

(٢) ناصر الدين البيضاوي: هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، الإمام ناصر الدين، أبو سعيد البيضاوي الفقيه الشافعي، توفي سنة ٦٩١ هـ، وقيل: توفي سنة ٦٩٦هـ، وقيل: سنة ٦٨٥هـ، من تصانيفه: «أنوار التنزيل في أسرار التأويل»، في تفسير القرآن، «تحفة الأبرار في شرح المصابيح»، «تذكرة في الفروع»، «رسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها»، «شرح مصابيح السنة للبغوي»، «شرح الفصول لنصير الدين الطوسي»، «غاية القصوى في دراية الفتوى»، «لب اللباب في علم الإعراب»، «مختصر الكافية في النحو»، «طوالع الأنوار، في علم الكلام، «منتهى المنى في شرح أسماء الله الحسنى». «منهاج الوصول إلى علم الأصول»، «نظام التواريخ» فارسي، وغير ذلك (كشف الظنون ٥/ ٤٦٢ ـ ٤٦٣).

(٣) ابن دقيق العيد: تقدمت ترجمته.

فأجاب نظماً إلى أن قال:

فمعنى قضاء الله بالكفر علمه بعلم قديم سرّ ما في الجليه
وإظهاره من بعد ذاك مطابقاً لإدراكه بالقدرة الأزليه

وصدّر حاصله نثراً بأن قال مَعنى قضاء الله بكفر الكافر أنه تعالى علم بالأشياء إلى آخر ما هو حاصل البيتين وقد ذكرنا ما فيه مغنى في ظهور أن لا أثر

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظماً ونثراً ومنهم التستري أجاب (**نظماً إلى أن قال**) في جوابه:

(فمعنى قضاء الله بالكفر علمه بعلم قديم سرّ ما في الجليه
وإظهاره من بعد ذاك مطابقاً لإدراكه بالقدرة الأزليه

وصدّر) التستري (**حاصله**) أي حاصل جوابه النظم (**نثراً بأن قال معنى قضاء الله**) تعالى (**بكفر الكافر أنه تعالى علم بالأشياء إلى آخر ما هو حاصل البيتين**) ولكن ينبغي أن تعلم أن البيت الأوّل منهما تفسير لمعنى القضاء والثاني منهما تفسير لمعنى القدر فمعنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلاً بعلمه القديم وأما معنى القدر فهو إظهاره أي إيجاده تعالى بقدرته الأزلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فإن قيل: رجع القضاء إلى العلم طريق الفلاسفة وأما الأشاعرة فطريقهم رجع القضاء إلى الإرادة والقدر إلى الخلق كما قرره السيد في شرح المواقف فقال اعلم أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء. قلنا رجع القضاء إلى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق الأشاعرة أيضاً وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجعه إلى العلم عند الأشاعرة على منوال رجعه إلى الإرادة المذكورة في شرح المواقف بأن يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلاً بوجود الأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره إيجاده إياها على وجه

فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة فإن الله طوى علم القدر عن أنامه ونهاهم عن مرامه كما قال تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣] فمن سأل لم فعل فقد ردّ حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين. قال الشارح: حكم الكتاب مدلول الآية وفيه دليل على أن تخليق الله تعالى لا يعلل بعلة فاعلية لأن تخليقه قديم واجب الوجود

للعلم وهذا يزيدك وضوحاً أنك لو كنت حاسباً فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا يكون كسوفاً فلما جاء يوم كذا ووقع الكسوف هل تظن أن علمك السابق هو الذي أثر في وجوده، كذلك ما يقع على وفق العلم القديم إنما يقع بكسب العبد مختاراً فيه وغاية الأمر أن اللّه جلّ وعلا له كمال العلم فكان علمه محيطاً بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه فلا يبطل التكليف ومن جعل القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها في الأعيان مفصلة من شارحي الطوالع فإن أراد الوجود الخطي حتى يستلزم حدوث القضاء فهو بعدم

يطابق تعلق العلم بها كما قيل: في رجع القضاء إلى الإرادة إنه إرادته تعالى الأزلية إلى آخر ما نقلناه عن شرح المواقف (**وقد ذكرنا ما فيه مغنى**) أي غنية (**في ظهور أن لا أثر للعلم وهذا**) أمر نذكره سوى ما قدمناه (**يزيدك وضوحاً**) وهو (**أنك لو كنت حاسباً**) لسير الشمس والقمر (**فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا**) المذكور (**يكون كسوفاً**) أي يوم كسوف حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه (**فلما جاء يوم كذا ووقع**) ذلك (**الكسوف**) الذي كنت علمته (**هل تظن أن علمك السابق هو الذي أثر في وجوده**) لا سبيل إلى أن تظن ذلك (**كذلك ما يقع على وفق العلم القديم**) لا يؤثر العلم في وجوده (**إنما يقع بكسب العبد مختاراً فيه وغاية الأمر أن اللّه جلّ وعلا له كمال العلم فكان علمه محيطاً بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم**) المخلوق لهم (**عند الفعل وعزمهم**) المصمم (**عليه**) الذي هو محل قدرتهم (**فلا يبطل التكليف ومن جعل القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها**) أي المخلوقات (**في الأعيان مفصلة من شارحي الطوالع**) للقاضي البيضاوي لا يخلو إما أن يريد بوجودها في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة أو يريد به العلم (**فإن أراد الوجود الخطي**) أي في الكتابة (**حتى يستلزم**) ذلك (**حدوث القضاء**) لأن الكتابة حادثة

لذاته وكل ما هو معلول بعلة فاعلية فليس بقديم ولا واجب الوجود وكذا لا يعلل تخليقه بعلة غرضية لتعاليه سبحانه وتعالى عن الغرض لأنه يستلزم الحاجة إلى جبر النقصان بتحصيل ما يكمله واللّه هو الغني بذاته الصمد وما سواه من الكائنات مفتقر إليه فيستحيل احتياجه إلى غيره ولأنه لو كان كل شيء معللاً بعلة لكانت علية تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون غنياً عن العلة وهو اللّه سبحانه وتعالى. وأما الحكمة فإنها ثابتة في الأفعال الإلهية إذ لا يكون فعله سبحانه إلا لحكمة ولا تكون عاقبة مفعولاته إلا حميدة وحسنة وهي إما ظهور كمال قدرته وقهره وغناه كما في خلق الشرور أو ظهور لطفه ورحمته كما في

التأثير أولى وإن ردّ إلى العلم فواجب وأما قوله عليه السلام: «**فحج آدم موسى**» لقوله لموسى: أتلومني على أمر كتبه الله عليّ قبل أن أخلق الخ فالمراد حجه في دفع اللوم بعد التوبة إذ المراد أتلومني بعد التوبة على أمر قد قضى عليّ قبل أن أخلق للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة وانتفائه بعدها ويكون قوله: كتبه الله الخ حكاية للواقع هذا موجب الدليل فإن قيل يجب الرضا

(**فهو**) أي فالقضاء بهذا التفسير أولى (**بعدم التأثير**) وإنما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله: (**أولى**) للاهتمام (**وإن ردّ**) القضاء (**إلى العلم فواجب**) أي فذلك الرد واجب وهو الذي ارتضيناه آنفاً ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما فقال: (**وأما قوله عليه**) الصلاة و (**السلام فحج آدم موسى لقوله**) أي لقول آدم (**لموسى أتلومني على أمر كتبه الله عليّ قبل أن أخلق الخ فالمراد**) أن آدم (**حجه**) أي ظهر عليه في المحاجة (**في دفع اللوم**) عنه (**بعد التوبة**) والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة بألفاظ منها للبخاري قال رسول الله ﷺ احتج آدم وموسى فقال له موسى: أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة. فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه ثم تلومني على أمر قد قدر عليّ قبل أن أخلق. فقال رسول الله ﷺ: فحج آدم موسى(١) وقوله: (**إذ المراد**) بيان للمقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصود فالمقصود (**أتلومني بعد التوبة على أمر قد قضى عليّ قبل أن أخلق**) وإنما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقاً قبل التوبة وبعدها (**للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة و**) على (**انتفائه**) أي اللوم (**بعدها**) أي بعد التوبة (**ويكون قوله**) أي قول آدم: (**كتبه الله الخ حكاية للواقع**) لا احتجاجاً بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقاً (**هذا**) الذي ذكرناه من أن هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وإن معنى الحديث ما حملناه عليه هو (**موجب الدليل**) بفتح الجيم أي الذي اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الإجماع على الأمرين لأن الإجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضي امتناع إجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر والإجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضي صحة حمل الحديث على ما ذكر (**فإن قيل**) حاصل ما ذكرتم أن المعاصي

خلق الخيرات وأما قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ فإنه يدل على أن أهل التكليف يسألون عن أفعالهم ولقائل أن يقول قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ وإن كان متأكداً بقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ

---

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٢٠، باب ١، ٣، والقدر باب ١١، وأحاديث الأنبياء باب ٣١، والتوحيد باب ٣٧، ومسلم في القدر حديث ١٣، ١٤، ١٥.

بالقضاء اتفاقاً فيجب بالمعاصي وهو باطل إجماعاً. قلنا: الملازمة ممنوعة بل الرضا بالقضاء لا بالمقضى إذا كان منهياً لأن الأول صفته تعالى والثاني متعلقها الذي منع منه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في إيجاده ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء.

[الأصل الرابع
في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء]

الأصل الرابع: قال الإمام الحجة: إنه تعالى متفضل بالخلق والاختراع

واقعة بقضاء الله تعالى وقد تقرر أنه (**يجب الرضا**) أي رضا العبد (**بالقضاء اتفاقاً فيجب**) حينئذٍ الرضا (**بالمعاصي**) التي منها الكفر (**وهو باطل إجماعاً**) لأن الرضا بالكفر كفر إجماعاً (**قلنا الملازمة**) بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي (**ممنوعة**) فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها (**بل**) يجب (**الرضا بالقضاء**) أي حكم الله تعالى الصادر عنه (**لا بالمقضى إذا كان منها**) عنه وهو المعصية (**لأن الأول**) أي القضاء (**صفته تعالى**) وتقدس (**والثاني**) أي المقضى (**متعلقها الذي منع منه**) سبحانه (**ثم وجد على خلاف رضاه تعالى**) على ما عرفت من الفرق بين الإرادة والرضا على ما عليه أكثر أهل السنة (**من غير تأثير للقضاء في إيجاده ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء**) لما قدمناه في تقرير رجع القضاء إلى العلم أو إلى الإرادة هذا تقرير ما في المتن وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى إنما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى وحينئذٍ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال أن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا به باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم وإنه باطل إجماعاً وبالله التوفيق.

(**الأصل الرابع**) في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء (**قال الإمام الحجة**)

لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ ﴾ [الحجر: ٩٢] وبقوله تعالى: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الصافات: ٢٤] الآية يأباه قوله تعالى: ﴿ فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الرحمن: ٣٩] فالجواب أن يوم القيامة يوم طويل وفيه مقامات فيصرف كل واحد من السلب والإيجاب إلى مقام غير مقام الآخر توفيقاً اهـ (**قوله الأصل الرابع: قال الإمام الحجة الخ**) قلت الثابت عند مشايخنا أنه قد زعم

ومتطوّل بتكليف العباد وليس الخلق والتكليف واجباً عليه. وقالت المعتزلة: وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد اهـ. وقلّ من يذكر عنهم إيجاب ابتداء الخلق بل إذا خلق العبد وكلف وجب إقداره وإزاحة علله وكل ما كان أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين أو في الدين فقط مذهبان لهم: قال إمام الحرمين بعد نقل ما ذكرناه عن البصريين: فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف وليس هذا مذهباً لهم فالذي ينتحله

حجة الإسلام (**إنه**) سبحانه و (**تعالى متفضل بالخلق**) وهو الإيجاد مطلقاً (**والاختراع**) وهو الإيجاد لا على مثال سابق ونعمة الإيجاد شاملة لكل موجود (**و**) هو سبحانه (**متطوّل بتكليف العباد**) أي متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلاً لأن يخاطبهم بالأمر والنهي والطول الفضل والزيادة والمتطول والمتفضل تفنن في العبارة (**وليس الخلق والتكليف واجباً عليه**) سبحانه (**وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك**) أي كل من الخلق والتكليف (**لما فيه من مصلحة العباد اهـ**) كلام حجة الإسلام. واعلم أنه قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أموراً خمسة اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الأصلح للعباد والعوض عن الآلام (**وقلّ من يذكر عنهم إيجاب ابتداء الخلق بل**) الذي اشتهر ذكره عنهم أنه (**إذا خلق**) العبد (**وكلف**) بالبناء للمفعول فيهما (**وجب إقداره**) على الأفعال التي كلف بها (**وإزاحة علله وكل ما كان أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين أو في الدين فقط مذهبان لهم**) الأول للبغداديين والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالأصلح من جملة الأمور الخمسة التي قدمنا ذكرها (**قال إمام الحرمين**) في الإرشاد (**بعد نقل ما ذكرناه عن البصريين**) من المعتزلة من أن العبد إذا خلق وكل إلى آخر ما ذكرنا ما نصه (**فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف وليس هذا مذهباً لهم**) يعني البصريين ولم يستوف المصنف مقصود كلام الإمام ليظهر منشأ التوهم وقد نقل الإمام في الإرشاد أولاً عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وإنه إذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب إكمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة عللهم ثم نقل عن البصريين منهم أنهم أنكروا معظم ذلك يعني إيجاب ابتداء الخلق وإيجاب إكمال العقل كما دل عليه كلامه ونقل إجماع الفئتين

جمهور المعتزلة أن ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سفيهاً بخيلاً جائراً مانعاً حقاً مستحقاً، وغاية ما يقدر عليه مما صلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو مقدوره من مصلحته، وكما فعل بالنبي ﷺ غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل وليس له عليه

البصريون أنه تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف اهـ ثم قال الحجة رداً عليهم: المراد بالواجب أحد أمرين إما الفعل الذي في تركه ضرر إما آجل كما يقال: تجب طاعة اللّه، أو عاجل كما يقال: يجب على العطشان الشرب كي لا يموت، وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى محال كما يقال: وجود المعلوم واجب إذ عدمه يؤدي إلى محال، وهو أن يصير العلم جهلاً، فإن أراد الخصم المعنى الأول فقد عرّضه للضرر، أو الثاني فهو مسلم

البغدادية والبصرية منهم على أن الرب سبحانه إذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركه هملاً بل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراشد ثم قال إمام الحرمين: ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقاً يعني المعتزلة إنه يجب على اللّه تعالى فعل الأصلح في الدين وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوّز فظاهره يوهم زللاً فقد يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف وليس ذلك مذهباً لذي مذهب منهم (**فالذي ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف اهـ**) كلام الإرشاد وبه يظهر أن منشأ التوهم إطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل الواقع في كلام الإمام أولاً (**ثم قال الحجة**) حجة الإسلام في الرسالة (**رداً عليهم: المراد بالواجب أحد أمرين إما الفعل الذي في تركه ضرر إما آجل**) أي في الآخرة عرف بالشرع (**كما يقال تجب طاعة اللّه أو عاجل**) أي في الدنيا وإن عرف بالعقل (**كما يقال يجب على العطشان الشرب كي لا يموت**) ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة في الاقتصاد (**وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى**) أمر (**محال كما يقال وجود المعلوم**) أي ما تعلق علم اللّه تعالى بوقوعه (**واجب**) وقوعه (**إذ عدمه يؤدي إلى محال وهو أن يصير العلم جهلاً فإن أراد الخصم**) وهو المعتزلي بقوله إن ابتداء الخلق مثلاً واجب (**المعنى الأول**) وهو أن في تركه ضرراً آجلاً أو عاجلاً (**فقد عرّضه**) تعالى (**للضرر**) ولحوق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقاً (**أو**) أراد المعنى (**الثاني**) وهو أن عدمه يؤدي إلى محال (**فهو مسلم**) حيث نظر إلى أن ابتداء الخلق

ﷺ إنعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالماً فيما فعل جائراً محابياً بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له البتة. وقد رجع إلى هذا بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب ثم الأصلح عند البغداديين منهم ما هو الأصلح في الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع والأصلح هو الأنفع وشبهتهم التي يعتمدون عليها أنا وجدنا الحكيم إذا كان آمراً بطاعته محباً لها مريداً فلن يجوز أن يمنع المأمور

إذا بعد سبق العلم لا بدّ من وجود المعلوم أو معنى ثالثاً فهو غير مفهوم اهـ. واعلم أنهم يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي وهو هنا كمال القدرة والغنى مع انتفاء الصارف فتركه المراعاة المذكورة مع ذلك بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه عما لا يليق، وهذا المعنى الثاني الذي ذكره حجة الإسلام، وظاهر تسليم الحجة رحمه الله أنهم إذا قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراده تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط لا مع موضوعه وإلا لزم أن كل

والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (**إذا بعد سبق العلم**) بوقوع شيء (**لا بدّ من وجود**) ذلك الشيء (**المعلوم**) وقوعه (**أو**) أراد الخصم يكون ابتداء الخلق واجباً (**معنى ثالثاً فهو غير مفهوم اهـ**) كلام الحجة وقد حقق المصنف أن المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي إلى محال لكن ليس هو انقلاب العلم جهلاً بل البخل فقال: (**واعلم أنهم**) يعني المعتزلة (**يريدون بالواجب ما**) أي فعلاً (**يثبت بتركه نقص في نظر العقل**) والجار والمجرور متعلق بقوله يثبت وثبوت النقص (**بسبب ترك مقتضى قيام الداعي**) إلى ذلك الفعل وحذف متعلق النقص للعلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن أن يجري اسمه على اللسان مع إضافة هذه الكلمة المستهجنة (**وهو**) أي الداعي (**هنا كمال القدرة**) الإلهية (**والغنى**) المطلق (**مع انتفاء الصارف**) عن ذلك الفعل (**فتركه المراعاة المذكورة**) فيما مرّ بمعناها لا بلفظها وهي مراعاة ما هو أصلح للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا (**مع ذلك**) أي مع قيام الداعي وانتفاء الصارف (**بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب**) ما اقتضاه قيام الداعي (**أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه**) سبحانه (**عما لا يليق وهذا**) الذي يريدونه هو (**المعنى الثاني الذي ذكره حجة الإسلام**) فإن حاصله أن عدم الفعل يؤدي إلى محال في حقه سبحانه وتعالى (**وظاهر تسليم الحجة رحمه الله**) المعنى الثاني (**أنهم إذا قصدوا**) معنى قولنا (**المعلوم يجب وقوعه فهو**) معنى (**صحيح ومراده**) أي مراد حجة الإسلام رحمه الله (**تسليم إطلاق لفظ الوجوب فقط**) لهذا المعنى (**لا**) تسليم إطلاقه (**مع موضوعه**) أي مع تسليم ما وضع له عندهم وهو أن الواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل وهو فيما نحن فيه البخل كما مرّ فإن هذا عين المذهب الاعتزالي وإنما مراده أن ابتداء الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وأن ابتداء

ما يصل به إلى طاعته إذا كان قادراً على أن يعطيهم ذلك وكان بذله إياه لا يخرجه عن استحقاق الوصف بالحكمة ومنعه لا ينفعه، وكذا إذا كان له عدوّ يدعوه إلى موالاته ويحب رجوعه إلى طاعته فلن يجوز أن يعامله من الغلظة واللين إلا بما يعلم أنه أنجع فيما يريد منه وادعى له إلى

أصلح يجب وقوعه لأن كل ما علم وقوعه فهو الأصلح عندهم إذ لا يخفى أن كل مسلم فإنما يقصد المبالغة في تنزيه الباري سبحانه بما ينسبه إليه فلا يمكن القول بوجوب الأصلح إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح. وصرح الإمام بفهم هذا المعنى من كلام الكعبي، وصرح بأنهم قالوا إن تخليد الكفار في النار والأغلال أصلح لهم وكذا الأصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم فحقيقة الخلاف في موضعين كون كل واقع روعي فيه الأصلح للعباد وأنه لو لم يكن كذلك كان وقوعه نقصاً ولزمهم خطأ ثالث فقالوا به وهو عدم قدرته على إصلاحهم وهدايتهم إذ كان من معلومه تخليدهم في

التكليف كذلك لأن عدم وقوعه يؤدي إلى محال هو انقلاب العلم جهلاً وهذا غير ملاق لمقصود أهل الاعتزال (**وإلا**) أي وإن لا يكن ذلك مراد حجة الإسلام بأن سلم لهم إطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في كلامهم على ما قدمناه (**لزم**) أن يسلم (**أن كل أصلح**) للعبد (**يجب وقوعه**) له (**لأن كل ما علم وقوعه**) للعبد (**فهو الأصلح**) له (**عندهم**) زعماً منهم أن هذا مبالغة في تنزيه الباري تعالى (**إذ لا يخفى أن كل مسلم فإنما يقصد المبالغة في تنزيه الباري سبحانه بما ينسبه إليه فلا يمكن القول بوجوب الأصلح**) على الله سبحانه (**إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح**) للعباد لما مرّ عنهم من أنه يثبت بترك ما لم يقع منه نقص في نظر العقل وهو محال في حقه سبحانه (**وصرح الإمام**) يعني إمام الحرمين (**بفهم هذا المعنى من كلام**) أبي القاسم (**الكعبي**)[1] وهو من رؤس معتزلة بغداد (**وصرح**) أي الإمام (**بأنهم**) يعني معتزلة بغداد (**قالوا إن تخليد الكفار في النار والأغلال أصلح لهم**) في الآخرة (**وكذا الأصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم**) وإذا انتهوا إلى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الإمام في الإرشاد لأن كلّا من الأمرين عناد ومكابرة في الضروريات (**فحقيقة الخلاف**) بيننا وبينهم (**في موضعين**) أحدهما (**كون كل واقع روعي فيه الأصلح للعباد و**) الثاني (**أنه لو لم يكن كذلك**) أي لو لم يكن كل واقع روعي فيه الأصلح للعباد بأن وقع ما ليس أصلح لهم (**كان**) وقوعه (**نقصاً**) لما مرّ من أن المنع من الأصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وقد علمت أن قولهم في كل منهما خطأ لما لزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه (**ولزمهم**) مع ذلك (**خطأ ثالث فقالوا به وهو**) أي ذلك الخطأ (**عدم قدرته على إصلاحهم**) يعني الكفار والفسقة (**وهدايتهم**) من

ترك ما هو فيه من عداوته فإن عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة فعلم أن

---

(١) أبو القاسم الكعبي: تقدمت ترجمته.

النار وقوع خلاف معلومه محال فلا تتعلق القدرة به وقد قال الله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩] إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي كون مقابل الواقع مما يدخل تحت قدرته تعالى وكونه لا يفعله على موافقة العلم لا يسلبه الإمكان الذاتي وذاك هو الذي لا تتعلق به القدرة فاستحالته لغيره لا لذاته وليس لهم في هذا المطلوب مستمسَك

ضلالتهم ولزومه لهم من قولهم بوجوب الأصلح وتفسيرهم الواجب بأنه الذي لا يمكن أن يقع غيره (**إذ**) قد (**كان من معلومه تخليدهم في النار**) الذي هو أصلح لهم عند المعتزلة (**وقوع خلاف معلومه**) تعالى (**محال**) لما مرّ من استلزامه المحال الذي هو البخل (**فلا تتعلق القدرة به**) أي بالوقوع المذكور لما تقرر من أن متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادراً على هدايتهم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة لما تقرر (**وقد**) ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الإرادة به (**قال الله تعالى** ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]) وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الشورى: ٨] أي مهتدين أو ضالين (**إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي**) المتعارف لأهل اللسان (**كون مقابل الواقع مما يدخل تحت**) مشيئته تعالى فيكون داخلاً تحت (**قدرته**) سبحانه و (**تعالى وكونه لا يفعله**) أي انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء (**على موافقة العلم**) بأنه لا يفعله (**لا يسلبه الإمكان الذاتي**) المقتضي لصحة تعلق القدرة به (**وذاك**) أي الذي سلب الإمكان الذاتي فكان ممتنعاً لذاته كاجتماع الضدين (**هو الذي لا تتعلق به القدرة**) لعدم صلاحيته لتعلقها لا لقصور في القدرة (**فاستحالته**) أي

أحدهما ادعى لعدوّه إلى الموافقة والإنابة، والآخر دون ذلك، ففعل الأدون وترك أن يفعل الأصلح الأدعى وكلاهما في قدرته عليهما بمنزلة لا يضره بذلهما ولا ينفعه منعهما كان عند الحكماء جميعاً مذموماً خارجاً عن استحقاق الوصف بالجود والحكمة فلما كان هذا فيما بيننا على ما وصفنا وكان الله عزّ وجلّ قادراً رحيماً جواداً عليماً بمواضع حاجة عباده آمراً لهم بطاعته وترك عداوته والرجوع إلى ولايته ولا يضره الإعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا أنهم لا يفعل بهم سيدهم إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم وأدعى إلى طاعته سقماً كان ذلك أو صحة لذة أو ألماً آمنوا أو كفروا أطاعوا أو عصوا قال الله تعالى: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨] وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ﴾ [الأعراف: ٩٤] وذلك أن يعاملهم بمختلف الأحوال على ما يرى الأصلح والأدعى إلى الحق (**قوله وقال الله تعالى**: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩] **إلى غير ذلك من الآيات**)

مستمسِك ونحن ديننا أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل كل عوض وابتداء من الرزق فضل منه بلا استحقاق لا يقبح منه تركه إذ استحقاق ذلك إنما يكون لغير المملوك فأما المملوك بجملة هويته وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله أجراً ورعاية مصلحة فضلاً عما هو الأصلح وهو مستحق عليه وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إماتة وله أن يميتهم اتفاقاً وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الإحسان إلى كل عبد بل هو الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الإعطاء لمن

استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى (**لغيره**) وهو تعلق العلم بعدم وقوعه (**لا لذاته**) والحاصل أن ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته ممتنع لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الإمكان الذاتي المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم أنه غير مقدور بمعنى أنه لا يصح تعلق القدرة به باطل (**وليس لهم**) أي للمعتزلة (**في هذا المطلوب**) وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى (**مستمسك**) بفتح السين أي شيء يستمسكون به (**مستمسك**) بكسرها أي له استمساك أي أدنى قوة (**ونحن**) معشر أهل السنة لا ندين الله تعالى بما زعموه بل (**ديننا**) الذي ندين الله به اعتقاد (**أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل**) كما نطق به كتابه العزيز في الآيات الثلاث المشار إليها وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١] وقوله تعالى: ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] (**كل عوض وابتداء**) أنالهما خلقه سبحانه (**من الرزق**) فهو (**فضل منه**) عليهم (**بلا استحقاق**) عليه تعالى (**لا يقبح منه تركه إذ استحقاق ذلك**) الرزق (**إنما يكون لغير المملوك فأما المملوك بجملة هويته**) أي ذاته المشخصة (**قدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله**) على مالكه (**أجراً ورعاية مصلحة فضلاً عما**) أي عن أن يستحق رعاية ما (**هو الأصلح وهو**) أي والحال أن ذلك المملوك (**مستحق عليه**) ذلك العمل لمالكه أو والحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه فمرجع قوله هو إما المملوك وإما العمل (**وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إماتة**) لمن منعه من الخلق (**وله**) تعالى (**أن يميتهم اتفاقاً**) منا ومنهم وقد رد المصنف تمكسهم بقولهم إن ترك رعاية الأصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال: (**وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل**) بالنسبة (**للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الإحسان إلى كل عبد بل هو**) سبحانه (**الحكيم**) ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم وإحسان العمل واتقان الصنع (**يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الإعطاء لمن**

قلت نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [النحل: ٩] وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا

يشاء والمنع لمن يشاء كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٥٤] له سبحانه كمال الصفات من الكريم والمتجاوز والجود وشديد العقاب وعدم بعضها نقص واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات فانقسم الخلق إلى شقيّ بعدله وسعيد بفضله مع أن الفضل والكرم تعلق بالكل فإن الكافر منعم عليه في الدنيا على رأي القاضي بما خوّله إلا أن الأشعري قال إذا كان ذلك قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة قال الله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝٥٥ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ۝٥٦﴾ [المؤمنون: ٥٥، ٥٦]

يشاء والمنع لمن يشاء) دون إيجاب يسلب الاختيار والمشيئة (**كما قال تعالى:** ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٥٤] **له سبحانه كمال الصفات**) التي دلت عليها أسماؤه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة ويسمى معظمها صفات أيضاً (**من الكريم**) وقد قيل: في معناه إنه المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسألة (**والمتجاوز**) الذي يعفو عن العقاب ولا يستقصي في العتاب وقيل: معناه المقدس عن النقائص والعيوب ومن هذا قولهم كرائم الأموال لنفائسها (**والجود**) وهو الواسع العطاء (**وشديد العقاب وعدم بعضها نقص**) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (**واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات**) أي أموراً تتعلق الصفات بها (**فانقسم الخلق**) لذلك (**إلى شقيّ بعدله وسعيد بفضله**) كما قال تعالى ﴿فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٧] (**مع أن الفضل والكرم تعلق بالكل**) البر والفاجر والمؤمن والكافر (**فإن الكافر منعم عليه في الدنيا على رأي القاضي**) أبي بكر منا كالمعتزلة أنعم عليه خالقه تعالى (**بما خوّله**) أي أعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وأمور يلتذ بها (**إلا أن**) الشيخ أبا الحسن (**الأشعري**) ذهب إلى أن ما أوتيه الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدراج له فهي في الحقيقة نقمة عليه (**قال**) مبيناً ما ذهب إليه (**إذا كان ذلك**) الأمر الذي ناله في الدنيا (**قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة**) بل هو نقمة (**قال الله تعالى:** ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝٥٥ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ۝٥٦﴾ [المؤمنون: ٥٥، ٥٦]) فقوله: ﴿مِن مَّالٍ وَبَنِينَ﴾ [المؤمنون: ٥٥] بيان لما وقوله ﴿نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٥٦] خبر أن وقوله: ﴿بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٦] انتقال إلى بيان أنهم كالبهائم لا شعور لهم ليتأملوا فيعلموا أن ذلك الإمداد استدراج لا مسارعة في الخير وقد نصر المصنف مذهب

كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] وقد أجمع المسلمون وأهل الأديان السماوية قبلهم على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف ما بهم من الضرر وبإزالة ما بهم وبأهل عنايتهم من المرض وتبديل ذلك بالعافية وبأن الإيجاب عليه ينافي الألوهية وبأن إبليس استمهل الزمان الطويل بقوله: ﴿فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الأعراف: ١٤] فأمهله الله تعالى

لكن تكرر في القرآن حكاية قول الأنبياء للكفار فاذكروا آلاء الله فالحق أنها في أنفسها نعم وطغيانهم باختيارهم وإن كانت سبباً فلم تلجئهم. واختلف مشايخنا في أنه يستجاب للكافر دعوة فقيل لا ولا أمر الدنيا فما قد يقع عند دعائه كان منجزاً في علم الله تعالى له غير معلق فيه بدعائه وقيل نعم في أمر الدنيا ومع

القاضي فقال: (**لكن تكرر في القرآن حكاية قول الأنبياء للكفار**) الذين بعثوا إليهم (**فاذكروا آلاء الله**) أي نعمه (**فالحق أنها في أنفسها نعم وطغيانهم**) واقع (**باختيارهم**) فلا تخرج به عن كونها نعماً في أنفسها (**وإن كانت**) تلك النعم (**سبباً**) للتمادي على ما هم عليه لاعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مرضي لخالقهم وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم (**فلم تلجئهم**) تلك النعم إلى الكفر واعلم أن الأشعري لا ينكر كونها تسمى نعماً إنما يذهب إلى أن حكمة إيصالها إليهم استدراجهم لتكون الحجة عليهم أبلغ لا أن ينعموا بها في الدنيا كما قال تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢] (**واختلف مشايخنا**) معشر الحنفية (**في أنه**) هل (**يستجاب للكافر دعوة فقيل: لا**) يستجاب له دعوة في أمر الآخرة (**ولا**) في (**أمر الدنيا**) وأن نالته فيها نعم ونفي الاستجابة منقول في معالم التنزيل عن ابن عباس(١) من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤] وبها استدل لهذا القول وفي شرح العقائد اختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور فجعل محل الخلاف جواز إطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز وقوع الاستجابة أقرب وعليه جرى الروياني من الشافعية في كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف في المسألة (**فما**) أي فعلى هذا القول وهو نفي استجابة دعائه ما (**قد يقع عند دعائه**) من الأمور التي يدعو بها (**كان منجزاً في علم الله تعالى له غير معلق فيه**) أي في علم الله تعالى (**بدعائه وقيل نعم**) يستجاب له (**في أمر الدنيا**) لا في أمر الآخرة لأن في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥] بعد حكاية قول إبليس رب ﴿فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ

بقوله: ﴿إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥] ثم إنه بين أنه إنما استمهله لإغواء الخلق وكان تعالى عالماً بأن أكثر الخلق يطيعونه كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ

---

(١) ابن عباس: هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، أبو العباس، توفي النبي ﷺ وهو ابن أربع عشرة سنة، وولد قبل الهجرة بأربع سنين، قال له النبي ﷺ: «اللهم علمه الحكمة»، توفي سنة ٦٨ هـ بالطائف، وقيل: سنة ٧٠ هـ، (كتاب الثقات ٣/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨)، وانظر ترجمته أيضاً في: البداية والنهاية ٨/ ٣٠٢ ـ ٣١٤، شذرات الذهب ١/ ٧٥، الإصابة ترجمة رقم ٤٧٧٢، حلية الأولياء ١/ ٣١٤).

هذا فرحمته سبقت غضبه حتى أن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده أكثر أرأيت أهل النار أكثر حصى من أهل الجنة من الحور والولدان ومؤمني الجن والإنس ومن الملائكة وهم منذ آلاف لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفاً إلى البيت المعمور ثم لا يعودون إليه أبداً قال الحجة في دفع قولهم: إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه ثم مصلحة العباد أن يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء معترضين لخطر العقاب، وأنت قد علمت أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بدّ من وقوعه وفرض

﴿يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الأعراف: ١٤] إجابة لإبليس وإلى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسي ولما كان القول الأول من هذا الخلاف قد يوهم أن الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا مع أن الرحمة تعم في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر نفي المصنف رحمه الله هذا الوهم بقوله: **(ومع هذا)** أي ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفي استجابته تعالى دعاء الكافر **(فرحمته)** تعالى **(سبقت غضبه)** كما نطق به الحديث الصحيح **(حتى أن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده أكثر)** من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور أي مواضع ظهور آثار الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب ومن في قوله من عباده بيانية متعلقة بقوله مظاهر **(أرأيت)** أيها المتأمل **(أهل النار أكثر حصى)** أي عدداً **(من أهل الجنة من الحور والولدان ومؤمني الجن والإنس ومن الملائكة وهم منذ آلاف لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفاً إلى البيت المعمور ثم لا يعودون إليه أبداً)** كما ورد في حديث الإسراء في صحيح مسلم وغيره واعلم أن من عادة العرب أن يعدّوا ما استكثروه بالحصى بأن يجعلوا لكل فرد من أفراده حصاة ثم يعدوا الحصى فإذا قصدوا عدّ جمعين كثيرة أفرادهما وجعلوا لكل فرد حصاة كان الأكثر عدداً أكثر حصى **(قال الحجة)** حجة الإسلام **(في دفع قولهم)** أي المعتزلة بوجوب الأصلح **(إذا لم يتضرر)** تعالى **(بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه)** تعالى **(ثم مصلحة العباد)** إنما هي في **(أن يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء)** أي الدنيا **(معترضين لخطر العقاب)** بارتكاب الخطايا، وهذا تلخيص لكلام حجة الإسلام وعبارته ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة فأما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرّضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما في ذلك غبطة لأولي الألباب **(وأنت قد علمت)** كما قدمناه **(أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه)** أي كون ذلك الأمر الواجب **(لا**

﴿الْمُؤْمِنِينَ ۝٢٠﴾ [سبأ: ٢٠] فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد لامتنع أن يمهله

عدمه فرض محال لاستلزامه المحال وهو اتصافه بما لا يجوز عليه على زعمهم فلا يكون بهذا الوجوب معرّضاً لأن التعريض له إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنياً على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه، وليس هذا كذلك، لأن حاصل كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الأصلح لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق، فلذا حكموا بأن كل ما علم كونه من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق وحبط أعمالهم على قولهم هو الأصلح فقولهم يجب الأصلح كقولنا يجب أن لا يتصف بنقص ووقوع وعده فالسبيل إلى دفعهم إنما هو منع كون كل واقع هو الأصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به بتقدير أن لا يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه أو مصلحته جبراً بعد أن عرّفه طريقها وأقدره

بدّ من وقوعه وفرض **عدمه فرض محال لاستلزامه المحال وهو اتصافه)** تعالى **(بما)** أي بالبخل الذي **(لا يجوز عليه على زعمهم)** متعلق بقوله لاستلزامه **(فلا يكون)** تعالى **(بهذا)** أي بسبب هذا **(الوجوب معرّضاً)** بفتح الراء كما ألزمهم به الحجة **(لأن التعريض له)** أي للضرر **(إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنياً على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه)** كما ينبئ عنه التعبير بالترك في قول حجة الإسلام إما أن يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر **(وليس هذا)** الذي قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الأصلح **(كذلك)** أي مبنياً على التخيير **(لأن حاصل كلامهم فيه سلب قدرته)** تعالى **(عن ترك ما هو الأصلح)** فليس قادراً عليه عندهم **(لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق فلذا)** أي فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه عن ترك **ما** هو الأصلح **(حكموا بأن كل ما علم كونه)** أي وقوعه ووجوده **(من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق وحبط أعمالهم على قولهم هو الأصلح فقولهم يجب الأصلح كقولنا يجب أن لا يتصف)** تعالى **(بنقص و)** كقولنا يجب **(وقوع وعده)** تعالى **(فالسبيل إلى دفعهم إنما هو منع كون كل واقع هو الأصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به)** تعالى أي البخل الذي زعموا لزومه **(بتقدير أن لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه)** أي طاقة ذلك الملك العظيم **(أو)** أن لا يعطي كل فرد من العبيد **(مصلحته)** وقوله: **(جبراً)** حال مما تضمنه يعطي أي حال كون ذلك الإعطاء جبراً أي مجبراً عليه دون اختيار **(بعد أن عرّفه)** أي عرف كل فرد من العبيد يعني المكلفين **(طريقها)** أي المصلحة **(وأقدره)** أي جعل له قدرة عليها وعلى

ويمكنه من المفاسد العظيمة وبأن الله تعالى منّ على العباد بقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ﴾ [الحجرات: ١٧] فلو كان الأصلح على الله تعالى واجباً لما صح الامتنان لأن إعطاء ما

ولم يجبره على خلافها وليس ذلك إلا صادراً عن نقص في الغريزة وكذا كون الخلود في النيران أصلح لمن فعل به ذلك من مشاهدة جمال رب العالمين في أعالي الجنان أو مجرد الجنان. وهذا إنكار للضروريات ومن مشهور دفعهم مناظرة الأشعري مع الجبائي وكان الأشعري تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار إماماً في السنة قال له: لو أن صبياً مات فرأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم فقال يا رب لم لم تدم حياتي حتى أبلغ فأجتهد فأنال مثله قال: يقول الله تعالى له: علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الأصلح لك الموت في الصبا قال: فينادي الكفار من دركات لظى يا إلهنا لما علمت أنا إذا بلغنا عصينا فهلا أمتنا في الصبا: فانقطع الجبائي

خلافها (**ولم يجبره على خلافها وليس ذلك**) القول بأن كل واقع هو الأصلح وبلزوم ما لا يليق بتقدير عدم إعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما في الوسع (**إلا صادراً عن نقص في الغريزة**) أي الطبيعة بمعنى أنه صادر عن عقل ناقص فعبر عن نقص العقل الذي يختل معه الفهم بنقص الغريزة (**وكذا كون الخلود في النيران أصلح لمن فعل به ذلك**) الخلود فيها (**من مشاهدة جمال رب العالمين في أعالي الجنان أو**) كونه أصلح من (**مجرد**) نعيم (**الجنان**) صادر عن نقص في الغريزة أي خلل في العقل (**وهذا**) القول أيضاً أعني كون الخلود في النيران أصلح (**إنكار للضروريات**) من انتهى إليه كان معانداً فيسقط الكلام معه (**ومن مشهور دفعهم**) أي دفع المعتزلة بإبطال ما زعموه (**مناظرة**) أبي الحسن (**الأشعري مع**) أبي علي (**الجبائي**)[1] رأس المعتزلة في أواخر الثلثمائة فما بعدها (**وكان الأشعري تلميذه وعن مذهبه فتاب وصار إماماً في السنة قال**) أي الأشعري (**له**) أي للجبائي (**لو أن صبياً مات فرأى منزلة رفيعة**) في الجنة (**لبالغ مسلم فقال يا رب لم لم تدم حياتي حتى أبلغ فأجتهد**) في الطاعة (**فأنال**) منزلة رفيعة (**مثله قال**) أي الجبائي (**يقول الله تعالى له**) أي للصبي (**علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الأصلح لك الموت في**) سن (**الصبا قال**) أي الأشعري للجبائي (**فينادي**) حينئذٍ (**الكفار من دركات لظى يا الهنا لما علمت أنا إذا**

هو الواجب لا يكون منة والجواب عن شبهتهم بأن منع الأصلح لا يكون بخلاً إذا كان مشتملاً على حكمة بل عدلاً والله تعالى أعلم.

---

(١) أبو علي الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه تنسب الطائفة المعروفة بالجبائية. له مقالات وآراء انفرد بها من المذهب، توفي بالبصرة سنة ٣٠٣ هـ. له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعري. (انظر: خطط المقريزي ٢/ ٣٤٨، وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠، البداية والنهاية ١١/ ١٢٥، مفتاح السعادة ٢/ ٣٥).

وتاب الإمام الأشعري واستغنينا بهذا عما ذكره في الأصل السابع.

[الأصل الخامس
في الحسن والقبح العقليين وقد اندمج فيه السادس
والثامن ولم نقف على السابع]

الأصل الخامس: في الحسن والقبح العقليين: لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ورد شرع أم لا

بلغنا عصينا فهلا أمتنا في الصبا) فأنا راضون بما دون منزلة الصبي (**فانقطع الجبائي وتاب الإمام الأشعري**) عن الاعتزال ورجع إلى ما كان عليه السلف وأخذ في نقض قواعد المعتزلة قال المصنف (و) قد (**استغنينا بهذا**) أي بما سقناه في الأصل الرابع من عدم وجوب رعاية الأصلح (**عما ذكره**) حجة الإسلام (**في الأصل السابع**) لأنه عقد الأصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والأصل السابع لعدم وجوب رعاية الأصلح وقد رأى المصنف أن الأنسب إيرادهما معاً في الأصل الرابع واعلم أن المشهور أن مناظرة الأشعري والجبائي في ثلاثة إخوة أحدهم مطيع مات على الطاعة والآخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيراً كما هو مذكور في المواقف وأول شرح العقائد ولما رأى المصنف أن ما في عقيدة حجة الإسلام ينطبق مقصوده على ذلك أورده حكاية بالمعنى وعبارة حجة الإسلام وليت شعري بم يجيب المعتزلي عن مسألة تفرضها عليهم وهو أن نفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلماً وبين بالغ مات مسلماً أي طائعاً إلى آخر كلامه فلم يجعل ما ذكره عين حكاية الأشعري والجبائي وقيد الصبي بالمسلم ولم يقيده المصنف بذلك بناء على القول بأن أطفال الكفار لا يدخلون النار وهو الجاري على أصول المعتزلة والراجح عندنا والله أعلم.

(**الأصل الخامس: في الحسن والقبح العقليين**) وهو الأصل الثامن في كلام حجة الإسلام وقد أوسع فيه المصنف فبدأ بتحرير محل النزاع فيهما بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره أنهما يطلقان لثلاثة معان ليس الأول ولا الثاني منها محلاً للنزاع وإنما محل النزاع المعنى الثالث فقال: (**لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و**) صفة (**النقص كالعلم والجهل**) وكالعدل والظلم فإن العقل يستقل بإدراك حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم (**ورد شرع أم لا و**) كذا لا نزاع في استقلال العقل بإدراك

(**الأصل الخامس في الحسن والقبح العقليين لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص**) قلت صفة الكمال كل صفة توجب ارتفاع شأن المتصف بها

وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه وإنما النزاع في استقلاله بدركه في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة: نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سبباً للعقاب إذا أدرك قبحه وبثبوت حكمه جل ذكره فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحاً كشكر المنعم وهذا بناء على أن للفعل في نفسه حسناً وقبحاً ذاتيين أو لصفة أي لأجل صفة فيه قد يستقل بدركهما العقل فيعلم

الحسن والقبح (**بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه**) فإنه عندهم حسن (**و**)بالنسبة إلى (**أوليائه**) فإنه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملاءمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملاءمة الطبع ومنافرته لأن ملاءمة الغرض أعم كما يظهر للمتأمل وملاءمة الطبع كحسن الحلو وقبح المر فالعقل يستقل بإدراك الحسن والقبح بهذا المعنى أيضاً وفاقاً منا ومنهم (**وإنما النزاع**) بيننا وبينهم (**في استقلاله**) أي العقل (**بدركه**) بسكون الراء أي إدراك ما ذكر الحسن والقبح (**في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم**) هما بهذا المعنى عقليان قالوا بياناً لمرادهم (**يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع**) متعلق بقوله حكم الله أي ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع (**على وجه ينتهض**) معه الفعل (**سبباً للعقاب إذا أدرك**) العقل (**قبحه**) قالوا (**و**)يجزم العقل (**بثبوت حكمه جل ذكره فيه**) أي في الفعل (**بالإيجاب له والثواب بفعله**) أي إيجاده في الخارج (**والعقاب بتركه إذا أدرك**) ظرف للجزم أي يجزم العقل بذلك وقت إدراكه (**حسنه على وجه يستلزم تركه قبحاً كشكر المنعم وهذا**) القول من المعتزلة (**بناء**) منهم (**على أن للفعل في نفسه حسناً وقبحاً ذاتيين**) أي يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب إليه قدماؤهم (**أو**) أن للفعل حسناً وقبحاً ثبتاً له (**الصفة**) أي لأجل صفة (**فيه**) حقيقة توجبهما له كما ذهب إليه الجبائية[1] وقوله: (**قد يستقل**) صفة ثانية أي

وصفة النقص كل صفة توجب انحطاط شأن المتصف بها (**كالعلم والجهل ورد الشرع**) بهما (**أولاً بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها**) أي موافقة غرض الفاعل ومخالفته (**كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه وإنما النزاع في استقلاله**) أي استقلال العقل (**بدركه في حكم الله تعالى**) يعني كونه مناطاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً أو للذم والعقاب (**فقالت المعتزلة نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سبباً للعقاب إذا أدرك قبحه وبثبوت حكمه جل ذكره فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحاً كشكر المنعم وهذا**) أي قول المعتزلة (**بناء على أن للفعل في نفسه حسناً وقبحاً ذاتيين أو لصفة فيه**) أي في الفعل (**قد يستقل**

---

(١) الجبائية: أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وابنه أبي هاشم عبد السلام، وهما من=

حكم اللّه تعالى باعتبارهما فيه، وقد لا فلا يحكم بشيء حتى يرد الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوّال. وقالت الأشاعرة قاطبة: ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه وقبحه وروده بحظره وإذا ورد بذلك فحسنّاه أو قبحناه بهذا المعنى فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين كحاله قبل وروده فلا يجب قبل البعثة شيء لا إيمان ولا غيره

حسناً وقبحاً يوصفان بأنهما ذاتيان أو أنهما الصفة وبأنه قد يستقل (**بدركهما**) بسكون الراء أي بإدراكهما (**العقل فيعلم**) أي العقل والإسناد مجازي والمراد أن العاقل لإدراك عقله الحسن والقبح المذكورين يعلم (**حكم اللّه تعالى باعتبارهما فيه**) متعلق بحكم والضمير للفعل أي يعلم حكم اللّه تعالى الكائن في الفعل المتعلق به (**وقد لا**) يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح في الفعل (**فلا يحكم**) فيه (**بشيء حتى يرد الشرع**) كاشفاً عن ذلك الحسن والقبح (**كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوّال**) إذ لا استقلال للعقل بإدراك شيء منهما (**وقالت الأشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح**) ذاتيان ولا لصفة توجبهما (**وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه**) أي الإذن لنا فيه (**وقبحه وروده بحظره**) أي بالمنع لنا منه (**وإذا ورد**) الشرع (**بذلك**) أي بإطلاقه لنا أو بحظره (**فحسنّاه أو قبحناه**) أي حكمنا بأنه حسن أو قبيح (**بهذا المعنى**) وهو كونه مأذوناً لنا فيه ومحرّماً علينا (**فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين**) الحسن والقبح (**كحاله قبل وروده**) في أنه ليس حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة

بدركهما) أي الحسن والقبح الذاتي وما للصفة (**العقل**) بالرفع فاعل يستقل (**فيعلم**) العقل (**حكم اللّه تعالى باعتبارهما**) أي باعتبار الذاتي والصفة (**فيه**) أي في العقل (**وقد لا**) أي وقد لا يدرك (**فلا يحكم بشيء حتى يرد الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال**) فالحاكم في حسن الفعل وقبحه في حكم اللّه أعني كونه مناطاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً وللذم والعقاب هو العقل لا بمعنى أنه لا فائدة للشرع فإنه ربما يظهر أنه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وإن لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى أنه يقتضي المأمورية والممنوعية شرعاً وإن لم يرد كما أنه يحكم على اللّه تعالى وجوب الأصلح وحرمة تركه عندهم وليس له أن يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين (**وقالت الأشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه وقبحه وروده بحظره وإذا ورد**) النقل (**بذلك**) أي بالإطلاق أو الحظر (**فحسناه أو قبحناه بهذا المعنى فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين**) أي الحسن والقبح (**كحاله قبل وروده**) فكما أنه قبل ورود

= معتزلة البصرة. انفردا بمسائل منها: أنهما أثبتا إرادات حادثة لا في محل، يكون الباري تعالى بها موصوفاً مريداً، وتعظيماً لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل إذا أراد أن يفني العالم. وأخص هذه الصفات يرجع إليه عن حيث إنه تعالى لا في محل (الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٨٠).

ولا يحرم كفر. وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح على ما قدمناه ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في إيلام الأطفال والبهائم ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات بلا توبة بناء على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة، بل ما ورد به السمع من وعد الرزق

توجبهما له ولولا ورود الشرع لم يعرفا (**فلا يجب قبل البعثة شيء**) عند الأشاعرة (**لا إيمان ولا غيره ولا يحرم**) قبل البعثة (**كفر**) وإنما وجب الإيمان وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع (**وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة**) وهو أن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة فيدرك القبح المناسب لترتب حكم اللّه تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الإتيان به سبباً للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه لا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع قالوا نعم ما قصر العقل عن إدراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوّال يأتي الشرع كاشفاً عن حسن وقبح فيه ذاتيين أو لصفة وخالفهم الحنفية في هذا الإطلاق ثم اختلفوا أعني الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الأحكام فلا يقضي العقل في شيء منها بمقتضى ما أدركه إلا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو اللّه تعالى لا العقل أو المتوقف على ورود الشرع أكثر الأحكام دون أحكام خاصة منها وسيأتي في المتن تفصيل ذلك (**ثم اتفقوا**) أي الحنفية (**على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب**) أمور على اللّه تعالى كوجوب (**الأصلح**) للعباد (**على ما قدمناه**) عن المعتزلة في الأصل الرابع (**ووجوب الرزق و**)وجوب (**الثواب على الطاعة و**)جوب (**العوض في إيلام الأطفال والبهائم ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات**) مرتكبها (**بلا توبة**) وقوله: (**بناء**) مفعول لأجله هو علة لقوله نفي أي اتفق الحنفية على نفي ما فرّعته المعتزلة على أصل الحسن والقبح العقليين من الأمور المذكورة وذلك النفي للبناء من الحنفية (**على منع كون مقابلاتها**) أي مقابلات الأمور التي أوجبتها المعتزلة (**خلاف الحكمة**) وتلك المقابلات كفعل غير

الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فكذلك بعد ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فالحاكم في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذي تقدم هو الشرع لا بمعنى أنه لا فائدة للعقل فإنه آلة فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل بل بمعنى أنه قبل ورود الشرع لا يعرف ما ينبغي أن يكون مأموراً به أو منهياً عنه شرعاً فالشرع هو المثبت والمبين ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممتنعاً (**فلا يجب قبل البعثة شيء لا إيمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة**) قلت الذي قالته الحنفية رحمهم اللّه

والثواب على الطاعة وألم المؤمن وطفله حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطوّل منه لا بد من وجوده لوعده لا نحصي ثناءً عليه سبحانه هو كما أثنى على نفسه،

الأصلح ومنع الرزق وما على منوالهما (**بل**) قالت الحنفية (**ما ورد به السمع**) أي المسموع من الكتاب والسنة (**من وعد الرزق و**)وعد (**الثواب على الطاعة و**)على (**ألم المؤمن و**)على ألم (**طفله حتى الشوكة يشاكها**) المؤمن (**محض فضل وتطوّل منه**) تعالى دون وجوب عليه عز وجل (**لا بد من وجوده**) أي وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه (**لوعده**) الصادق (**لا نحصي ثناءً عليه سبحانه هو كما أثنى على نفسه**) واعلم أن الشيخ عز الدين[١] أنكر في قواعده كون المصيبة من ألم وغيره يؤجر عليها وخطأ من قال ذلك لأن المصيبة ليست من كسبه والمرء إنما يؤجر على عمله وكسبه قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦] واعترضه الأسنوي بأنه خلاف نص الشافعي المستند إلى حديث عائشة وهو في الصحيحين: «**ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه**»[٢] ونص الشافعي هو ما في الأم في باب طلاق السكران ولفظه إن قال قائل: هذا أي السكران مغلوب على عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله قيل: المريض مأجور مكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب اهـ. فقد جعل المريض مأجوراً مكفراً عنه بالمرض. ويمكن حمل كلام الشافعي رضي الله عنه على أن المريض مأجور بالصبر على المرض أو الرضا به مكفر عنه بنفس المرض لأن الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفر للحديث السابق إنما يرى أن المرض مكفر من حيث إنه عقوبة تمحص الذنوب كما أن عقوبة

أن الحاكم والموجب في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذي تقدم هو الله تعالى. تعالى أن يحكم غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله تعالى وإيقافه وإن لم يرد الشرع إما بلا كسب كحسن الصدق النافع أو معه لكن لا بطريق التوليد أو الإيجاب بل يخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منها ليس للعقل مدخل في معرفته فالشرع مثبت في الكل والعقل مبين في البعض. والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ومن وجوه أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادي لا مولد وأن مدخله ليس مطلقاً وبينه وبين مذهب الأشاعرة من وجهين أنه قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه وإن لم يرد الشرع من الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق النبي ﷺ وإن كان في أول أقواله مثلاً وحرمة تكذيبه وإلا لزم الدور أو التسلسل وأنه بعد ورود الشرع آلة لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أو قبحه لا فهم الخطاب وصدق الناقل

---

(١) الشيخ عز الدين: هو عز الدين بن عبد السلام، تقدمت ترجمته.
(٢) أخرجه البخاري في المرضى باب ١، ومسلم في البر حديث ٥٠، ٥١، ٥٢.

وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم لم نحكم بوقوعه وإن جوّزناه على ما سنذكره ولا أعلم أحداً منهم جوّز تكليف ما لا يطاق، واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم للّه في ذلك الفعل تكليفي فقال الأستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الإيمان باللّه وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه وتصديق النبي عليه السلام وهو معنى شكر المنعم وروى في المنتقى عن أبي

الآخرة تمحص ذنوب المؤمنين (**وما لم يرد به سمع**) أي دليل سمعي (**كتعويض البهائم**) عن آلامها (**لم نحكم بوقوعه وإن جوّزناه**) عقلاً (**على ما سنذكره**) ولما بين المصنف رحمه اللّه ما خالفت الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التي بنوها على أصل الحسن والقبح الذي وافقوا فيه المعتزلة أخذ يبين وفاقهم للمعتزلة في نفي التكليف ما لا يطاق فقال: (**ولا أعلم أحداً منهم**) أي الحنفية (**جوّز**) عقلاً (**تكليف ما لا يطاق**) فهم في هذا مخالفون للأشعرية في تجويزهم إياه عقلاً والمراد أنهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته أما الممتنع لتعلق علم اللّه تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم اللّه تعالى أنه لا يؤمن فإن التكليف به جائز عقلاً واقع وفاقاً (و)الحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين (**اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم**) هو مرفوع بقوله يعلم نائب عن الفاعل أي إذا علم ثبوت حسن أو قبح في فعل من أفعال العباد هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حركة (**للّه**) تعالى (**في ذلك الفعل تكليفي**) بالرفع نعت لقوله حكم: (**فقال الأستاذ أبو منصور**) الماتريدي (**وعامة مشايخ سمرقند**) أي أكثرهم (**نعم**) يعلم على هذا الوجه (**وجوب الإيمان باللّه و**)جوب (**تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه**) تعالى كالكذب والسفه (و)جوب (**تصديق النبي عليه السلام وهو**) أي ما ذكر من الإيمان والتعظيم وما ذكر معهما (**معنى شكر المنعم**) فإن قيل: شكر المنعم أعم من الأمور المذكورة فإنه صرف العبد جميع ما أنعم اللّه تعالى عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها إلى ما خلقه له كصرف البصر إلى المشاهدات والنظر إلى ما يفيد دلالتها على وجوده تعالى وقدرته وإرادته وعلمه والسمع إلى تلقي أوامره ونواهيه ووعده ووعيده قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى (**وروى**) الحاكم الشهيد (**في المنتقى عن أبي**

فقط فالعقل ليس بمعتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف لأن الأفعال البلوغ[1] وشاهق الجبل قبل إدراك الدعوة وزمان التجربة فلا يعذبان إن لم يعتقدا كفراً ولا إيماناً خلاف للمعتزلة (**قوله واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما**) أي الحسن والقبح (**في فعل حكم للّه في ذلك الفعل تكليفي فقال الأستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الإيمان باللّه وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه ووجوب تصديق النبي ﷺ وهو معنى شكر المنعم وروى في المنتقى عن أبي**

---

(١) هكذا في الأصل ولتحرر العبارة فإن النسخة سقيمة كتبه مصححه.

حنيفة رحمه الله: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض. وعنه: لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم. ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المهيع الأول قالوا: العقل عندهم إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا الموجب هو الله تعالى والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه على الحسن والقبح الكائنين في الفعل. وأشار بعضهم إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم قولهم بوجوب الأصلح عليه تعالى عن ذلك فإنه إذا أدرك العقل القبح أوجب عدم وجوده منه تعالى، قلنا:

حنيفة رحمه الله) أنه قال: (**لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض)** وخلق نفسه وسائر مخلوقاته (**وعنه)** أي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: (**لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ونقل هؤلاء)** يعني الأستاذ أبا منصور وعامة مشايخ سمرقند (**مذهب المعتزلة على خلاف المهيع الأول)** والمهيع الطريق وقيل: الطريق الواضح وليس للتقيد هنا بالوضوح كبير معنى (**قالوا)**: يعني الأستاذ وعامة مشايخ سمرقند (**العقل عندهم)** أي المعتزلة (**إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا)** معشر من ذكر من الحنفية (**الموجب)** لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل (**هو الله تعالى)** يوجبه على عباده ولا يجب عليه سبحانه شيء باتفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم (**والعقل)** عندنا معشر من ذكر من الحنفية (**آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه)** بسكون الطاء وإضافة المصدر إلى المفعول أي إطلاع العقل بأن يطلعه الله (**على الحسن والقبح الكائنين في الفعل)** والحاصل أن العقل عند هؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب عادي لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الأشاعرة أن الأشاعرة قائلون بأنه لا يعرف حكم من أحكام الله تعالى إلا بعد بعثه نبي وهؤلاء الماتريدية يقولون قد يعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به إما بلا كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار وإما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات وقد لا يعرف إلا بالكتاب والنبي كأكثر الأحكام (**وأشار بعضهم)** أي بعض مشايخ سمرقند (**إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم)** أي عن المعتزلة هو (**قولهم بوجوب)** رعاية (**الأصلح)** للعباد (**عليه تعالى عن ذلك)** سبحانه (**فإنه)** أي الشأن (**إذا أدرك العقل)** الحسن في الفعل أوجب وجوده منه تعالى وإذا أدرك (**القبح أوجب عدم وجوده منه تعالى)** أي أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح (**قلنا)** رد لما نقله

حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وعنه لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم) قلت قال في الفصول: المذهب أن العقل

بل إذا علمه عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الأمر، أعني استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا في فعل يصح نسبته إليه تعالى وإلى العباد كإيصال رزق الفقير أدرك وجوب وقوعه منه سبحانه أي لا بد منه لاستحالة غيره وأدرك أمره سبحانه عباده بذلك الحسن كالزكاة بناء على اختيارهم بخلاف وجوبه عليه، بالمعنى الذي قالوا، حيث لا يمكن ترك مقتضاه وإن كان لا يليق نسبته إلا إلى العباد أدرك انفراده تعالى

الأستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى إيجاب العقل عندهم ليس معنى إيجاب العقل عند المعتزلة ما ذكر (**بل**) معناه أن العقل (**إذا علمه**) أي إذا علم حسن الفعل (**عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الأمر أعني استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل**) في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو (**أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا**) وهو أن يستلزم ترك الفعل قبحاً (**في فعل يصح نسبته إليه تعالى و**)نسبته (**إلى العباد كإيصال رزق الفقير**) إذ يصح أن ينسب إلى الله تعالى بأن يقال أوصل الله رزق فلان ويصح أن ينسب إلى العبد فيقال أوصل فلان رزق فلان (**أدرك وجوب وقوعه**) جواب إذا أي أدرك العقل وجوب وقوع الفعل (**منه سبحانه**) وتعالى وفسر المصنف الوجوب بقوله: (**أي لا بد منه**) لأن ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقراء من نوع الإنسان وإيصاله فعل حسن لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدر (**لاستحالة غيره**) أي عدم الوقوع أو وقوع خلاف ما قدره الله تعالى (**وأدرك**) أي العقل (**أمره سبحانه عباده بذلك**) الفعل (**الحسن كالزكاة**) أي التزكية وهي إيتاء المقدار الذي قدره تعالى من الرزق لمستحقها (**بناء على اختيارهم**) ذلك الإيتاء فوجوب إيصال الرزق بالنسبة إليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر (**بخلاف وجوبه**) أي الفعل المذكور (**عليه**) تعالى (**بالمعنى الذي قالوا**) أي الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند في نقل مذهب المعتزلة (**حيث**) اقتضى ما نقلوه عنهم أن العقل إذا أدرك الحسن أو القبح (**لا يمكن ترك مقتضاه**) أي مقتضى ما أدركه من الحسن أو القبح كحسن الإيصال المذكور وقبح تركه مثلاً فيكون الإيصال الذي هو مقتضاه واجباً عليه تعالى لأن تركه يستلزم نقصاً هو البخل على ما سبق تقريره في الأصل الرابع (**وإن كان**) الفعل الذي أدرك العقل حسنه (**لا يليق نسبته إلا إلى العباد**) كالعبادة البدنية (**أدرك**)

معتبر شرطاً لا سبباً للصحة مطلقاً وللوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد وتنبيه ليتوجه إلى الاستدلال أو إدراك مدة التجربة المعينة عليه سواء جعلها الشارع علماً لذلك كالبلوغ الغالب كماله

بإيجابه عليهم فظهر أن ليس للعقل سوى إدراك الحكم. وقال أئمة بخارى منهم: لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة، وحملوا المروى عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة، وهو ممكن في العبارة الأولى دون الثانية بعد قولهم بأن للفعل صفة الحسن والقبح إذ لا يمتنع عقلاً أن لا يأمر الباري بالإيمان ولا يثيب عليه وإن كان حسناً ولا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وإن كان قبيحاً

العقل (**انفراده تعالى بإيجابه عليهم فظهر أن ليس للعقل**) عند المعتزلة (**سوى إدراك الحكم**) أي الذي يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض الأفعال أن الله تعالى أمر عباده به وفي بعضها أنه نهاهم عنه مطلقاً بخلاف من ذكره من الحنفية فإن العقل لا يستقل عندهم بإدراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقاً بل في أحكام خاصة كما سبق وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه (**وقال أئمة بخارى منهم**) أي من الحنفية (**لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة وحملوا المروى عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة وهو**) أي ما حملوا عليه المروى أمر (**ممكن في العبارة الأولى دون**) العبارة (**الثانية**) ونقل الحمل في الأولى ابن عين الدولة[١] فإنه قال: أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الأول يعني قول الأشاعرة وحكموا بأن المراد من رواية لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا الحمل لا يخفي عدم تأتيه في العبارة الثانية لكن شيخنا في تحريره بعد ذكر محملهم قال: وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفته بعقولهم على معنى ينبغي فحمل الوجوب فيها على العرفي فإن الواجب عرفاً بمعنى الذي ينبغي أن يفعل وهو الأليق والأولى وقوله: (**بعد**) ظرف لقال أي قال أئمة بخارى ما ذكر بعد (**قولهم بأن للفعل صفة الحسن والقبح**) ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الأشاعرة: (**إذ لا يمتنع عقلاً أن لا يأمر الباري**) تعالى (**بالإيمان ولا يثيب عليه وإن كان حسناً و**)لا يمتنع عقلاً أن (**لا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وإن كان قبيحاً**) بل أقبح

عنده لتمام التجارب وتكامل القوى أو لا كما في شاهق الجبل وليس في تقديرها في حقه دلالة بل في علم الله تعالى إن تحققت لقوله[٢] وإلا فلا ويحمل قول أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في

---

(١) ابن عين الدولة: لعله محمد بن أحمد بن بطحان بن عين الدولة، بدر الدين، أبو عبد الله الدمشقي، شيخ القراء بها، ولد سنة ٦٦٨هـ، وتوفي سنة ٧٤٣هـ، من تصانيفه: «التذكرة في الرد على من رد تفخيم الألف وأنكره»، «شرح حرز الأماني ووجه التهاني للشاطبي». (كشف الظنون ٦/ ١٥٠).

(٢) هكذا في الأصل وحرر كتبه مصححه.

والحاصل أن لا يمتنع عدم التكليف عقلاً إذ لا يحتاج سبحانه إلى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح للشكر ولا يتضرر سبحانه بالمعصية ولا يأخذه حنق فيتشفى بالعقاب، على أن تسميتها طاعة ومعصية تجوّز إذ هما فرع الأمر والنهي بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه شكراً له فلو أنه أطلق بفضله ذكر اسمه سمعاً ووعد عليه لخاف من القبح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه إذ يرى أنه أحقر من ذلك،

القبائح (**والحاصل**) مما عليه أئمة بخارى والأشاعرة (**أن لا يمتنع عدم التكليف عقلاً إذ لا يحتاج سبحانه إلى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح للشكر**) فكيف يحتاج إلى شيء أو يستكثر بشيء وهو الغنيّ مطلقاً وكل موجود فقير إليه وكيف يرتاح إلى شيء والارتياح ميل تهتز لأجله النفس فهو انفعال والانفعال في حقه تعالى محال (**ولا يتضرر**) سبحانه (**بالمعصية ولا يأخذه حنق**) بسببها (**فيتشفى بالعقاب**) لمثل ما مر إذا الحنق والتشفي نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى (**على أن تسميتها**) أي الأفعال قبل البعثة (**طاعة ومعصية تجوّز إذ هما**) أي الطاعة والمعصية (**فرع الأمر والنهي**) إذ الطاعة الإتيان بالمأمور به امتثالاً والكف عن المنهي عنه كذلك والعصيان مخالفة الأمر والنهي فإطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود أمر ونهي مجاز من إطلاق الشيء على ما يؤول إليه فكيف تتحقق طاعة أو معصية قبل ورود أمر ونهي وقد انتقل إلى ضرب آخر من الاستدلال بقوله: (**بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه**) أي بسبب ذكر العبد اسمه تعالى (**شكراً له**) سبحانه لأن الشاكر ملك المشكور تعالى فإقدامه على الشكر بغير إذنه تصرّف في ملك الغير بغير إذنه فيقتضي العقاب ولأن العبد إذا حاول مجازاة موجده المنعم عليه بجلائل النعم دون إذن منه استحق التأديب لمحاولته ما ليس أهلاً له (**فلو أنه**) سبحانه (**أطلق بفضله**) للعبد (**ذكر اسمه سمعاً**) أي من جهة السمع لورود الأدلة السمعية في الكتب الإلهية وعلى ألسنة المرسلين بطلب الذكر من العبد (**ووعد**) عطف على أطلق (**عليه**) أي على الذكر والثواب في قوله تعالى: ﴿فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ﴾ [البقرة: ١٥٢] وغيره من الآيات والأحاديث (**لخاف من القبح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه**) تعالى بلسانه (**إذ يرى أنه أحقر من ذلك**) أي من أن يجري على لسانه ذكر الكبير المتعال لأنه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة ملكوت السموات والأرض وما فيهما من أنواع العالم الذي هو فرد حقير من جملة أفراد بعضها وأنه لا يعرف حقيقة نفسه تفصيلاً ولا ما أودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهد من بديع المخلوقات مع علمه بتمام

الجهل بالخالق لقيام الآفاق والأنفس ويعذر في الشرائع إلى قيام الحجة ومن المشايخ حتى أبي منصور رحمه الله من حمله على ظاهره فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصبي العاقل دون

فسبحان من تقرّب إلى خلقه بفضله وعظيم بره، وإذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق إلا السمع وقد قال الله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] نفى العذاب مطلقاً فتخصيصه بعذاب الدنيا خلاف اللفظ بلا موجب وقال سبحانه في شأن الكفرة: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨] وفي أخرى﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠] بل بموجب عقلي وهو أن أوّل الواجبات كالنظر ولو لم يكن عقلياً لزم إفحام الأنبياء، وإذا وجب عقلاً وجب الإيمان عقلاً، لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح وأما الملازمة فلأنه لو لم

الاقتدار الإلهي على ما هو أعظمهما وجد من السموات والأرض وما بينهما (**فسبحان من تقرّب إلى خلقه بفضله وعظيم بره**) تقرّب لطف وإفضال وجلّ عن تقرب الحلول والانتقال (**وإذا لم يوجب العقل ذلك**) أي ما تقدم ذكره عن أبي منصور وعامة مشايخ سمرقند من الإيمان وما ذكر معه (**لم يبق**) دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره (**إلا السمع**) أي المسموع المنقول عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (**وقد**) قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعبادة قبل البعثة (**قال الله تعالى** ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]) وجه الاستدلال أنه (**نفى العذاب مطلقاً**) في الدنيا والآخرة وذلك نفي للازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم وما تشبث بعض المخالفين بحمل العذاب في الآية على عذاب الدنا نبه على دفعه بأنه تخصيص بغير دليل بقوله: (**فتخصيصه**) أي العذاب في الآية (**بعذاب الدنيا خلاف اللفظ**) أي خلاف مقتضى إطلاق لفظ العذاب (**بلا موجب**) يقتضي التخصيص بل قد ورد السمع دالاً على إرادة عذاب الآخرة من الإطلاق (و)ذلك أنه (**قال سبحانه في شأن الكفرة:** ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨]) وفي آية أخرى: (﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠]) فإن الآيتين ونحوهما ترشد إلى أن الأمر الذي قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الآخرة بعصيانهم بعده هو إرسال الرسل لا إدراك عقولهم فإن قيل: ليس تخصيص العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الإطلاق بلا موجب (**بل**) هو خلاف له (**بموجب**) أي بسبب موجب (**عقلي وهو أن أوّل الواجبات كالنظر**) المؤدي إلى الإيمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته (**ولو لم يكن عقلياً لزم إفحام الأنبياء**) ما سيأتي بيانه (**وإذا وجب**) النظر المؤدي إلى الإيمان (**عقلاً**) وإن لم يرد الشرع (**وجب الإيمان عقلا لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح**) المؤدي إليه الذي هو أول واجب ويلزم من وجود

عمل الجوارح لضعف البنية والأول هو الموافق لظاهر النص والرواية اهـ. والله تعالى أعلم.

يجب إلا بالشرع فقال المكلف لا يجب عليّ النظر بالعقل والشرع لا يثبت في حقي إلا بالنظر ولا أنظر لزم إفحامهم قلنا هذا كقول قائل لواقف: وراءك سبع فإن لم تنزعج عن مكانك قتلك وإن نظرت وراءك عرفت صدق قولي فيقول الواقف: لا يثبت صدقك ما لم ألتفت ولا ألتفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدّفه للهلاك ولا ضرر فيه على المرشد فكذلك النبي يقول وراءكم الموت ودونه النيران إن لم تصدّقوني بالالتفات إلى معجزاتي فمن التفت عرف صدقي ومن لا هلك. فالشرع يحذر عن النار والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوّز ما يقول والطبع يستحث على الحذر من الضرر.

الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلأن وجوب الوسيلة عقلاً من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك (**وأما الملازمة**) الأولى (**فلأنه لو لم يجب**) النظر (**إلا بالشرع فقال المكلف**) للنبي إذا دعاه إلى النظر في معجزته ليعلم صدقه (**لا يجب عليّ النظر بالعقل و**)أما (**الشرع**) فإنه (**لا يثبت في حقي إلا بالنظر**) المؤدي إلى علمي بثبوته (و)أنا (**لا أنظر**) لأعلم ثبوت الشرع في حقي (**لزم إفحامهم**) أي الأنبياء (**قلنا هذا**) القول المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار إذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذر القائلة في ترك النظر فإنه (**كقول قائل لواقف**) بمكان قصد إرشاده إلى النجاة (**وراءك سبع**) ضار (**فإن لم تنزعج عن مكانك قتلك وإن نظرت وراءك عرفت صدق قولي فيقول**) له ذلك (**الواقف لا يثبت صدقك ما لم ألتفت و**)أنظر و(**لا ألتفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدّفه**) أي نصبه نفسه هدفاً (**للهلاك ولا ضرر فيه على المرشد، فكذلك النبي يقول**) لمن بعث إليهم ما معناه (**وراءكم الموت ودونه النيران**) المهولة (**إن لم تصدّقوني بالالتفات**) أي بسبب الالتفات (**إلى معجزاتي**) فإن إعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم إياي موجب للهلاك الأبدي وهو الخلود في العذاب الأليم (**فمن التفت**) منكم بأن نظر في معجزاتي (**عرف صدقي ومن لا**) أي ومن لم يلتفت بالنظر فيها (**هلك فالشرع يحذر عن**) عذاب (**النار والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوّز**) أعني العقل صدق (**ما يقول**) النبي قبل النظر في المعجزة (**والطبع يستحث على الحذر من الضرر**) وذلك يحمل العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تتخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز العقل ما يقول النبي مع استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوماً عقلياً أي يحكم العقل بأنه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى أنه ليس المراد بالنيران

....

وقد يقال مجرد التجويز المذكور ليس ملزوماً عقلياً للنظر ولا استحثاث الطبع بل قد لا ينساق إليه بغلبة الشهوة مع قوّة النفس وسهوها ويعود المحذور فقد يجاب بل مقتضى ما ذكرتم وجوب النظر المستلزم لوجوب الإيمان عند دعوة النبي وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه بلا دعوة ولا إخبار أحد له وهو مطلوبكم والحاصل أن كل الوجوبات تثبت ابتداء جبراً بحكم المالكية ولكن يتوقف تعلقها على فهم الخطاب بالإبلاغ وقد تحقق كل ذلك في حق من أخبره بذلك مخير لانتفاء

فيما مر نيران الآخرة وراء الموت لا دونه ولأنها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد بها وبالموت تعظيم ما وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي (**وقد يقال**) في الاعتراض على هذا التقرير (**مجرد التجويز المذكور**) أي تجويز العقل صدق ما يقول النبي (**ليس ملزوماً عقلياً للنظر ولا استحثاث الطبع**) ملزوماً عقلياً للنظر أيضاً لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور (**بل قد لا ينساق**) المكلف (**إليه**) أي إلى النظر (**بغلبة**) أي بسبب غلبة (**الشهوة**) على استحثاث الطبع (**مع قوّة النفس**) المانعة عن الانقياد (**و**)مع (**سهوها**) عن النظر في العواقب (**ويعود المحذور**) وهو لزوم الإفحام هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تأمل ما قررناه من أن مستند حكم العقل باللزوم اطراد العادة لم يخف عليه أن هذا المنع مكابرة لأن مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستند ذلك العلم إلى العادة كما قرره المصنف في الأصل العاشر من الركن الأول (**فقد يجاب**) عن تمسكهم بلزوم الإفحام (**بل مقتضى ما ذكرتم**) من التمسك هو (**وجوب النظر المستلزم لوجوب الإيمان عند دعوة النبي**) إليه (**وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه**) أي النظر على المكلف (**بلا دعوة**) من النبي له (**ولا إخبار أحد له**) أي للمكلف بما يجب الإيمان به (**وهو**) أي وجوب النظر مطلقاً دون دعوة ولا إخبار أحد (**مطلوبكم**) وجرّ قوله المستلزم نعت للنظر أولى من رفعه نعتاً لوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله أن ما أفاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع (**والحاصل**) من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الإفحام (**أن كل الوجوبات تثبت ابتداء جبراً بحكم المالكية**) أي مالكيته تعالى المقتضيه لاستحقاق امتثال الأمر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلاً بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب إذ الترتيب ينافي الأزلية (**ولكن يتوقف تعلقها**) أي تعلق الوجوبات التنجيزي (**على فهم الخطاب**) أي المخاطبة (**بالإبلاغ**) أي إبلاغ العباد أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا (**وقد تحقق**) أي ثبت (**كل ذلك**) أي كل من الوجوب والتعلق والفهم (**في حق من أخبره بذلك**) الإيجاب

....

الغفلة بذلك غير أن هذا التعلق في غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوّة من الواجبات يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوّة وأما فيه نفسه فبمجرد الإخبار به لا يعذر في عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الإبلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوّز لما ادعاه لأنه جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فلا يعذر فيه وثمرة هذا الخلاف في من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات يخلد في النار على قول المعتزلة والفريق الأول من الحنفية دون الفريق الثاني منهم والأشاعرة وإذا لم يكن مخاطباً بالإسلام عند هؤلاء

(**مخبر لانتفاء الغفلة**) عنه (**بذلك**) الإخبار (**غير أن هذا التعلق**) يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزاً قد يكون تعلقاً بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوّة وقد يكون تعلقاً بغير ذلك النظر من الواجبات فأما تعلق الوجوب (**في غير الواجب**) أي بالنسبة إلى غير الواجب (**الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوّة من الواجبات**) فإنه (**يتحقق**) أي يثبت (**بعد ثبوت صدقه**) أي المبلغ (**في دعوى النبوّة**) فقوله من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لأن (**وأما**) تعلق الوجوب (**فيه**) أي في النظر في المعجزة (**نفسه**) وباعتباره (**فبمجرد الإخبار به**) أي بذلك الوجوب (**لا يعذر**) المخاطب بالخبر (**في عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الإبلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوّز لما**) أي لصدق ما (**ادعاه**) المخبر (**لأنه**) أي عدم الالتفات إليه بعدما جمع له من الأمرين (**جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل**) فإن مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر (**فلا يعذر فيه**) أي في عدم الالتفات المذكور ولحجة الإسلام في كتابه الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه أن الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم أو معلوم والموجب هو الله تعالى لأنه المرجح ومعنى قول الرسول إن النظر في المعجزة واجب هو أنه مرجح على تركه لترجيح الله تعالى إياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في إخباره والنظر سبب لمعرفته الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا نبين أن مدخل العقل من جهة أنه آلة للفهم لا أنه موجب (**وثمرة هذا الخلاف**) تظهر (**في**) حكم (**من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات**) وهو على ذلك فحكمه أنه (**يخلد في النار على قول المعتزلة و**) قول (**الفريق الأول من الحنفية**) أبي منصور وأتباعه وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب الإيمان بالله عقلاً قبل البعثة (**دون الفريق الثاني**) أي أئمة بخاري (**منهم**) أي من الحنفية (**و**) دون (**الأشاعرة**) وهو أنه لا يجب إيمان قبل البعثة فمن

(**قوله وثمرة هذا الخلاف فيمن لم تبلغه الدعوة عن رسول الله ﷺ فلم يؤمن حتى مات يخلد في النار على رأي المعتزلة والفريق الأول من الحنفية دون الفريق الثاني منهم والأشاعرة**) قلت قال

فأسلم هل يصح إسلامه عند الحنفية؟ نعم كإسلام الصبي الذي يعقل معنى الإسلام والتكليف وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول: لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي عندهم والنظر

مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من أهل النار (**وإذا لم يكن**) من لم تبلغه الدعوة (**مخاطباً بالإسلام عند هؤلاء فأسلم**) أي أتى بما يمكنه الإتيان به من مسمى الإسلام بأن صدّق بالواحدنية وما يجب لله سبحانه وهذا بعض مسمى الإسلام (**هل يصح إسلامه**) بمعنى أنه يثاب عليه في الآخرة (**عند**) الفريقين من (**الحنفية نعم**) يصح إسلامه بالمعنى المذكور (**كإسلام الصبي الذي يعقل معنى الإسلام والتكليف**) فإن إسلامه صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم وسائر أحكام الإسلام في الدنيا والآخرة (**وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي**) فإنه لا يصح (**عندهم**) على المرجح من مذهبهم فيه وتحقيقه إن إسلام الصبي المميز عندهم إنما يكون بالتبعية لأصله أو لسابيه أو لدار الإسلام وأما إسلامه بنفسه استقلالاً ففيه عندهم أوجه ثلاثة المرجح منها أنه لا يصح لأنه غير مكلف فأشبه غير المميز ولأن نطقه بالشهادتين إما إنشاء وإما خبر هو إقرار أو شهادة وخبره غير مقبول إقراراً كان أو شهادة وعقوده التي ينشئها باطلة ولأن إسلامه التزام إذ معناه انقدت لله وألزمت نفسي أحكامه فهو كالضمان والتزام الصبي لا يصح ولكن على هذا الوجه إذا أتى بالشهادتين يحال بينه وبين أبويه وأقاربه الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه. والوجه الثاني أن إسلامه صحيح وبه قالت الأئمة الثلاثة لأن النبي ﷺ دعا علياً إلى الإسلام فأجابه ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف أن لا يصح إسلامه فإن عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة وقال إمام الحرمين: قد صححوا إحرامه والفرق بينه وبين الإسلام عسر وقد أجيب عن هذا القياس بالفرق بأن صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلاً والإسلام لا يتنفل به وعن إسلام علي رضي الله عنه بما نقله البيهقي(١) في كتابه معرفة السنن والآثار من أن الأحكام إنما علقت بالبلوغ بعد الهجرة

في الكفاية وغيرها وثمرة الاختلاف إنما تظهر في حق من لم تبلغه الدعوة أصلاً ونشأ على شاهق

---

(١) البيهقي: هو أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله البيهقي، أبو بكر الخسروجردي الشافعي الفقيه، ولد سنة ٣٨٤هـ، وتوفي سنة ٤٥٨ هـ، من تصانيفه: «إثبات عذاب القبر»، «أربعين في الحديث»، «بيان خطأ من أخطأ على الشافعي»، «ترغيب الصلاة»، «جامع التواريخ»، فارسي، «الجامع المصنف في شعب الإيمان»، «الخلافيات بين الحنفية والشافعية»، «السنن الصغيرة» في الحديث «السنن الكبيرة» في الحديث، «كتاب الأسرار»، «كتاب الأسماء والصفات»، «كتاب الاعتقاد والهداية إلى =

في أصل المسألة أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه طويل لا يليق

عام الخندق وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم أنه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بأن نفيهم صحة إسلام الصبي استقلالاً هو بالنسبة إلى أحكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو ذلك أما بالنسبة إلى الآخرة فقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني من أئمتهم إذا أضمر الصبي الإسلام كما أظهره كان من الفائزين بالجنة وإن لم يتعلق بإسلامه أحكام الدنيا كما نقله الشيخان ونقلا أن إمام الحرمين استشكله بأن من يحكم له بالفوز بإسلامه كيف لا يحكم بإسلامه قال الرافعي(١): وقد يجاب عنه بأنا قد نحكم بالفوز في الآخرة وإن لم نحكم بالإسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة(٢) بالفرق بأن من لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لإسلامه بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي في مقصود الأستاذ لأمرين: الأوّل لأنه قد نقل الإمام عن والده كلام الأستاذ على وجه محصله أنه متوقف في دخول أطفال الكفار الجنة قبل أن يعقلوا معنى الإسلام ويعقدوه وأن من علم معنى الإسلام وعقد منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وإن كان لا يتعلق به أحكام الدنيا لأن أحكام الدنيا منوطة بالتلفظ

جبل ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعذر في ذلك أم لا وكذا من مات في أيام الفترة بين عيسى

= سبيل الرشاد»، «كتاب البعث والنشور»، «كتاب الدعوات»، «كتاب الرؤية»، «كتاب الزهد»، «كتاب ما ورد في حياة الأنبياء بعد وفاتهم»، «كتاب المعرفة»، «المبسوط» في الفروع، «المصنف في فضائل الصحابة»، «معالم السنن» في الحديث، «معرفة السنن والآثار»، «مناقب الإمام أحمد بن حنبل»، «مناقب الإمام الشافعي»، «نصوص الشافعي»، «ينابيع الأصول»، «جماع أبواب وجوه قراءة القرآن». وغير ذلك. (كشف الظنون ٥/ ٧٨).

(١) الرافعي: هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل، إمام الدين، أبو القاسم الرافعي القزويني، الفقيه الشافعي، المتوفي سنة ٦٢٣هـ، من تصانيفه: «أمالي الشارحة على مفردات الفاتحة»، في الحديث: «الإيجاز في أخطار الحجاز»، «التدوين في أخبار قزوين»، «التذنيب في متعلقات الوجيز»، في الفروع «روضة» في الفروع، «سواد العين في مناقب الغوث أبي العلمين»، «العزيز في شرح الوجيز للغزالي»، «فتح العزيز شرح الوجيز»، «المحرر في الفروع». وغير ذلك (كشف الظنون ٥/ ٦٠٩ ـ ٦١٠).

(٢) ابن الرفعة: هو أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع بن صارم بن الرفعة الأنصاري، نجم الدين أبو العباس المصري، المعروف بابن الرفعة الشافعي، ولد سنة ٦٤٥ هـ، وتوفي سنة ٧١٠ هـ، له من المصنفات: «الإيضاح والتبيان في المكيال والميزان»، «رسالة الكنائس والبيع»، «كفاية النبيه في شرح التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي» في الفروع، «المطلب العالي في شرح الوسيط للغزالي»، «النفائس في هدم الكنائس». (كشف الظنون ٥/ ١٠٣).

بهذا المختصر. ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة وهو مضمون الأصل الخامس حيث قال: يجوز لله أن يكلف عباده ما لا يطيقونه خلافاً للمعتزلة ولو لم يجز ما لا يطيقونه لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولأنه تعالى أخبر نبيه محمداً ﷺ بأن أبا جهل لا يصدّقه ثم أمره بأن يصدقه في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه هذا محال اهـ. ولا يخفى أن الدليل

بالشهادتين على الوجه المعتبر ولم يفرض الأستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين وقد تنبه ابن أبي الدم[1] لذلك فقال في شرحه للوسيط أن الأستاذ لم يحكم له بالفوز لإسلامه بل لا يمانه ولا يلزم من الحكم بالفوز للإيمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالإسلام المتعلق باللفظ اهـ الثاني أن الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب وبالله التوفيق (**والنظر في أصل المسألة أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه طويل لا يليق**) لطول الكلام فيه (**بهذا المختصر**) وبالله التوفيق (**ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة**) حجة الإسلام (**وهو مضمون الأصل الخامس**) من الركن الثالث من تراجم عقائده (**حيث قال يجوز لله**) أي يجوز عقلاً (**أن يكلف**) الله تعالى (**عباده ما لا يطيقونه خلافاً للمعتزلة**) في منعهم جوازه عقلاً (**و**) إنما جوّزناه لأنه (**لو لم يجز**) تكليف العباد (**ما لا يطيقونه**) (**لاستحال**) منهم (**سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولأنه تعالى أخبر نبيه محمداً ﷺ بأن أبا جهل لا يصدّقه ثم أمره بأن يصدقه في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه هذا محال اهـ**) كلام حجة الإسلام وثم في قوله ثم أمره للترتيب الذكرى لأن كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الإخبار بعدم إيمانه لا يظهر له مستند فضلاً عن كونه

ومحمد ﷺ ولم يؤمن بالله تعالى فهو على هذا الخلاف اهـ. ولم يصرح بالخلود في النار. (**ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة وهو مضمون الأصل الخامس حيث قال يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقون خلافاً للمعتزلة الخ**) حاصله أنه استدل بدليلين سمعي وعقلي (**قوله**

---

(١) ابن أبي الدم: هو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم بن علي بن محمد الهمداني، شهاب الدين الحموي الشافعي المعروف بابن أبي الدم، كان فقيهاً مؤرخاً، توفي سنة ٦٤٢ هـ، له من المصنفات: «أدب القاضي على مذهب الشافعي»، «التاريخ المظفري»، «الفرق الإسلامية»، «إيضاح الأغاليط الموجودة في الوسيط للغزالي»، «الفتاوى»، «شرح الوسائل للغزالي» في الفروع، (كشف الظنون ٥/ ١١).

الأوّل ليس في محل النزاع وهو التكليف إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلاً فيموت أما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الإيلام بقصد العوض وجوباً وأما عند الحنفية المانعين منه أيضاً فتفضلا بحكم وعده على المصائب ولا يجوز

متراخياً عن الإخبار وفي كلام الآمدي[1] وغيره أبو لهب بدل أبي جهل فقد تضمن كلام حجة الإسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق (**ولا يخفى أن الدليل الأوّل**) منهما (**ليس**) دالاً (**في محل النزاع وهو**) أي محل النزاع (**التكليف**) بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به وإنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه لا تحميل ما لا يطاق من العوارض فإنه ليس محل نزاع (**إذ عند القائلين بامتناعه**) أي امتناع تكليف ما لا يطاق (**يجوز أن يحمله**) أي يحمل الله المكلف (**جبلاً فيموت**) إظهاراً لعجزه وعدم إقداره على حمله والمسؤول دفعه في الآية هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى لا التكليف الذي هو محل النزاع (**أما عند المعتزلة**) أي أما جواز تحميل ما لا يطاق لإظهار العجز وإن أدى إلى الهلاك (**فبناء**) من المعتزلة (**على**) ما ذهبوا إليه من (**جواز أنواع الإيلام**) للعبد (**بقصد العوض وجوباً**) أي على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عن أن يجب عليه شيء (**وأما عند الحنفية المانعين منه**) صفة كاشفة لا مخصصة إذ الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق (**أيضاً**) كالمعتزلة (**فتفضلاً**) أي فبقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عنده (**بحكم وعده**) الصادق بالجزاء (**على المصائب**) في الأحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذي قدمناه «**ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه**» وحديث البخاري من يراد الله به خيراً يصب منه وقد قدمنا لك ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبني على أن الثواب على الألم من حيث هو ألم لا من حيث الصبر عليه أو الرضا به لا على ما ذهب إليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر أو الرضا به كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ١٥٦﴾ [البقرة: ١٥٥، ١٥٦] أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فإن الأحاديث عند مؤوّلة بما يوافق الآية وقد قدّمنا لهذا المحل مزيد تحرير وقوله: (**ولا يجوز**) عطف على قوله يجوز أي ولا يجوز

ولا يخفى الخ) حاصله أنه أجاب عن الدليل السمعي وهو الأول بأنه ليس من محل النزاع وبين ذلك وعن الثاني بالنقص الإجمالي وهو أنه لو صح لزم وقوع التكليف بما لا يطاق والنص ينفيه بقي أنه إذا لم يجز وقوعه في الخارج هل يجوز عقلاً فقال أنه سيذكره ولم يقع في كلامه فيما

---

(١) الآمدي: تقدمت ترجمته.

أن يكلفه أن يحمل جبلاً بحيث إذا لم يفعل يعاقب قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوّزه عقلاً من الأشاعرة إلى امتناعه سمعاً وإن جاز عقلاً وإيرادنا لهذا النص لإبطال الدليل الثاني فإنه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه وهو خلاف صريح النص لا للاستدلال على عدم جوازه منه تعالى لأن ذلك بحث عقلي مبني على أن العقل يستقل بدرك صفة الكمال وضدّها كما سنذكره في آخر هذا الفصل، فهذا نقض إجمالي. والحل أن المراد بما لا يطاق المستحيل لذاته أو في العادة كما ذكرناه في التكليف بحمل جبل، أما المستحيل باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه لعدم امتثاله

عقلاً عندما نعى تكليف ما لا يطاق **(أن يكلفه)** أي أن يكلف الله العبد **(أن يحمل جبلاً بحيث إذا لم يفعل يعاقب)** وجوّزه الأشاعرة **(قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾)** [البقرة: البقرة: ٢٨٦] **وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوّزه عقلاً من الأشاعرة إلى امتناعه سمعاً وإن جاز عقلاً)** لدلالة النص المشار إليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وإلا لزم وقوع خلاف خبره تعالى قال المصنف: **(وإيرادنا)** معشر محققي الحنفية **(لهذا النص لإبطال الدليل الثاني)** من دليلي المجوّزين السابق ذكرهما **(فإنه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه)** أي وقوع تكليف ما لا يطاق **(وهو)** أي وقوعه **(خلاف صريح النص)** أي الآية **(لا للاستدلال)** أي وليس إيرادنا النص لنستدل به **(على عدم جوازه)** أي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق **(منه تعالى لأن ذلك)** أي عدم جوازه عقلاً ليس مدلول النص بل هو **(بحث عقلي مبني على أن العقل يستقل بدرك)** بسكون الراء أي إدراك **(صفة الكمال وضدّها)** أي صفة النقص **(كما سنذكره في آخر هذا الفصل فهذا نقض)** للدليل الثاني **(إجمالي)** إذ لم يرد على مقدمة معينة **(والحل)** الذي به يتضح محل النزاع **(أن المراد بما لا يطاق)** في قولنا يمتنع تكليف ما لا يطاق هو **(المستحيل لذاته أو)** المستحيل **(في العادة)** ويتضح ذلك بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلاً كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة لا عقلاً كالطيران من الإنسان و**(كما ذكرناه في التكليف بحمل جبل)** ومستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق التكليف بالنوعين الأولين **(أما)** الفعل **(المستحيل)** وقوعه **(باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه)** من المكلف **(لعدم امتثاله)**

بعد تصريح بذلك والذي ذكره الأصحاب هو أن تكليف العاجز يعدّ سفهاً في الشاهد كتكليف الأعمى بالنظر وما يكون سفهاً لا تجوز نسبته إلى الله تعالى وتحقيقه أن حكمة التكليف إما أن

مختاراً وهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به لما تقدم من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا جبره على المخالفة. ومن فروعه أيضاً وهو مضمون الأصل السادس أن للّه تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة حيث لم يجوّزوا ذلك إلا بعوض أو جرم وإلا لكان ظلماً غير لائق بالحكمة ولذلك أوجبوا أن يقتص لبعض

الأمر به حال كونه (**مختاراً**) عدم الامتثال (**وهو**) أي ذلك الفعل (**مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه**) أي وقوع التكليف به (**كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة**) كأبي لهب وأبيّ بن خلف (**بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به**) أي بعدم إيمانه في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣﴾ [يوسف: ١٠٣] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ٦﴾ [البقرة: ٦] وقوله: (**لما تقدم**) أي في الأصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى أن التكليف فيه واقع لما سبق هناك (**من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا**) في (**جبره على المخالفة**) واعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الأول من أن التحميل في الآية بالمعنى الذي ذكره وأنه غير التكليف غير معروف في كلام أئمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثاني من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع إنما يستلزم أن لو كان تكليف أبي جهل بخصوص أنه لا يؤمن وإنما يكلف به إذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد إبلاغه إياه فبلوغه إياه ممنوع وإما قبل بلوغه إياه فالواجب هو التصديق الإجمالي ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال (**ومن فروعه**) أي فروع الأصل المذكور (**أيضاً**) وهو أنه هل للفعل في نفسه صفة الحسن والقبح (**وهو**) أي هذا الفرع (**مضمون الأصل السادس**) من الركن الثالث من تراجم عقائد حجة الإسلام (**أن للّه تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم**) منهم (**سابق**) على الإيلام (**ولا ثواب لاحق**) في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك له أنه جائز عقلاً لا يقبح منه تعالى (**خلافاً للمعتزلة حيث لم يجوّزوا ذلك**) الإيلام والتعذيب (**إلا بعوض**) لاحق (**أو جرم**) سابق قالوا: (**وإلا**) أي وإلا يكن ذلك بأن جاز عقلاً إيلام بدون عوض ولا جرم (**لكان ظلماً غير لائق بالحكمة**) وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدوراً له (**ولذلك**) القول الذي

يكون أداء المكلف به كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وأيًّا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطلق أما الأداء فظاهر وأما الابتلاء فكذلك لأنه إذا كان بحال لا يمكن وجود

الحيوانات من بعض. قلنا: الظلم التصرف في غير الملك، ويدل على جواز ذلك وقوعه وهو ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر ونحوه ولم يتقدم لها جريمة فإن قالوا: إنه تعالى يحشرها ويجازيها إما في الموقف أو في الجنة بأن تدخل في صور حسنة يلتذ برؤيتها أهل الجنة أو في جنة تخصها على حسب مذاهبهم في ذلك. قلنا ذلك لا يوجبه العقل فإن جوّزه ولم يرد به سمع وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء من الشاة القرناء إن ثبت وهو أن يدخل اللّه عليها من الألم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصاً أو يقتص فإن ذلك لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه منه تعالى. وإن لم يثبت كفينا أمره. واعلم أن الحنفية

ذهبوا إليه (**أوجبوا**) على اللّه تعالى (**أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض قلنا**) الملازمة في قولكم وإلا لكان ظلماً ممنوعة إذ (**الظلم**) هو (**التصرف في غير الملك**) وهو محال في حقه تعالى فإنه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلماً (**و**) إذا بطل استدلالكم فنقول (**يدل على**) ما قلنا من (**جواز ذلك**) الإيلام من غير عوض ولا جرم (**وقوعه وهو**) أي ذلك الواقع (**ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح**) للمأكولة التي لم تتوحش (**والعقر**) للصيد وما في معناه (**ونحوه**) أي ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالحراثة وجر الأثقال وحملها (**ولم يتقدم لها**) أي للحيوانات (**جريمة**) تقتضي ذلك (**فإن قالوا إنه تعالى يحشرها**) يوم القيامة (**ويجازيها إما في الموقف**) كما قاله بعضهم (**أو في الجنة بأن تدخل**) الجنة (**في صور حسنة**) بحيث (**يلتذ برؤيتها**) تلك الصور (**أهل الجنة**) فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الألم (**أو**) أنها تكون (**في جنة تخصها**) تنال نعيمها (**على حسب مذاهبهم**) المختلفة (**في ذلك قلنا**) في الجواب (**ذلك**) الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله (**لا يوجبه العقل**) ولا شيئاً منه (**فإن جوّزه ولم يرد به سمع**) يصلح مستنداً للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة (**وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء**) أي التي لا قرن لها (**من الشاة القرناء**) أي ذات القرن إذا نطحتها في الدنيا (**إن ثبت وهو**) أي ذلك الاقتصاص (**أن يدخل اللّه**) تعالى (**عليها**) أي على القرناء (**من الألم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصاً أو يقتص**) بأن يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة (**فإن ذلك**) أي فنقول في الجواب إن ذلك بتقدير ثبوته أمر جائز (**لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه**) أي لا نقول بوجوب وقوعه (**منه تعالى**) كما تقول المعتزلة (**وإن لم يثبت**) قسيم لقوله إن ثبت أي وإن لم يثبت ما ورد من الاقتصاص (**كفينا أمره**) فلم نحتج

الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذوراً في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء وهذا

لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفاً لهوى نفسه في رضا مولاه أمنع، بمعنى أنه يتعالى عن ذلك فهو من باب التنزيهات إذ التسوية بين المسيء والمحسن غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾

إلى الجواب عنه فإن قيل: كيف تردد المصنف في ثبوته مع أنه وارد في مسند أحمد بإسناد رواته رواة الصحيح كما قال المنذري ولفظه: «**يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة**»(١) وهو في صحيح مسلم بلفظ: «**لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء**»(٢) والجلحاء بجيم فلام فحاء مهملة هي التي لا قرن لها قلنا ورود الحديث المشار إليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد إذا تقرر ذلك فقول المصنف إن ثبت لعله يعني به الثبوت المعتبر في العقائد أما إن أراد به الثبوت الأعم من الظني والقطعي فلا وجه للترديد (**واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق**) كما مر تقريره (**فهم**) أي الحنفية (**لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة**) حال كونه (**مخالفاً**) بذلك (**لهوى نفسه في رضا مولاه**) أي لأجل رضاه وبسببه (**أمنع**) أفعل تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق أعني قوله لتعذيب والمبتدأ قوله هم أي فالحنفية أشد منعاً لتعذيب المحسن المذكور أي إنه عندهم أولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للأشاعرة القائلين بأن له تعالى تعذيب الطائع وإثابة العاصي ولا يكون ظلماً لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مرّ تقريره قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل (**بمعنى أنه يتعالى عن ذلك**) لأنه غير لائق بحكمته (**فهو من باب التنزيهات إذ التسوية بين المسيء والمحسن**) أمر (**غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول**) جمع فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع الأمور مواضعها على ما ينبغي لها (**وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال** ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ) أي اكتسبوها (أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾

لأن التكليف إلزام فعل فيه كلفة للفاعل ابتلاء بحيث لو أتى به العبد يثاب ولو امتنع يعاقب عليه

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٢٣٥، ٣٢٣، ٣٦٣، ٤٢٤.

(٢) أخرجه مسلم في البر حديث ٦١.

[الجاثية: ٢١] فجعله سيئاً هذا في التجويز عليه وعدمه أما الوقوع فمقطوع بعدمه غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية وغيرهم لذلك ولقبح خلافه وقد تقدم أن محل الاتفاق إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيراً ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تحير كثير منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه لأنه نقص لما ألزم القائلون بنفي الكلام النفسي القديم الكذب على تقدير قدمه في الإخبارات وهو مستحيل عليه لأنه نقص

[الجاثية: ٢١] **فجعله)** تعالى أي جعل حكمهم بأنهم كالذين آمنوا في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكماً **(سيئاً)** أي قبيحاً ومحل الكلام في إعراب الآية على قراءتي الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير وسيأتي في الأصل الأول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى **(هذا)** الذي ذكره المصنف كلام **(في التجويز)** أي تجويز تعذيب المحسن المذكور **(عليه)** تعالى عقلاً **(وعدمه)** أي عدم التجويز المذكور **(أما الوقوع)** أي وقوع ذلك منه تعالى **(فمقطوع بعدمه)** وفاقاً **(غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه)** فإنه تعالى وعد في كتبه المنزلة وعلى ألسنة رسله بإثابة الطائع **(وعند الحنفية وغيرهم)** كالمعتزلة **(لذلك)** الوعد **(ولقبح خلافه)** أي خلاف الموعود به من الإثابة **(وقد تقدم أن محل الاتفاق)** في الحسن والقبح العقليين **(إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيراً ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب)** لذلك **(عن خاطرهم محل الاتفاق)** وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص **(حتى تحير كثير منهم)** أي من أكابر الأشاعرة **(في الحكم باستحالة الكذب عليه)** تعالى **(لأنه نقص لما ألزم)** المعتزلة **(القائلون بنفي الكلام النفسي القديم)** الأشاعرة القائلين بإثباته **(الكذب على تقدير قدمه في الإخبارات)** قالوا قد أخبر الله تعالى بلفظ الماضي نحو إنا أنزلناه إنا أرسلنا ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصوّر ما هو ماضٍ بالقياس إلى الأزل فالكذب مفعول لألزم وفي الإخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه للكلام **(وهو)** أي الكذب **(مستحيل عليه)** تعالى **(لأنه نقص)**

وذا إنما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلات وتفسيره أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل تهيأ له ذلك بجري العادة فإذا لم يتصور وجود الفعل منه لا يتعلق الثواب بأدائه ولا يتحقق

حتى قال بعضهم ونعوذ بالله مما قال: لا يتم استحالة النقص عليه إلّا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي. وقال إمام الحرمين: لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جلّ جلاله عن الكذب بكونه نقصاً لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً يحسن الأشياء وقبحها عقلاً وإن كان سمعياً لزم الدور. وقال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بل هو هو بعينه. وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتأخرين منهم بعد ما حكى كلامهم هذا:

وقد أجاب الأشاعرة عنه بأنه إنما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله وقد مر في مباحث صفة الكلام وقوله: (**حتى قال بعضهم**) غاية لقوله حتى تحير كثير منهم أي فأدى تحير الكثير من أكابر الأشاعرة إلى أن قال بعضهم: (**ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه**) تعالى (**إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي و**) حتى (**قال إمام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جلّ جلاله عن الكذب بكونه نقصاً لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه و**) حتى (**وقال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً يحسن الأشياء وقبحها عقلاً وإن كان سمعياً لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بل هو هو بعينه**) كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي اهـ (**وكل هذا منهم**) أي من القائلين المذكورين (**للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتأخرين منهم**) أي من الأشاعرة وهو المولى سعد الدين[(١)] في شرح المقاصد (**بعد ما حكى كلامهم هذا**) الذي أوردناه عنهم

توجه العقاب على تركه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف والله تعالى أعلم

---

(١) المولى سعد الدين: هو التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي الخراساني، العلامة الفقيه الأديب الحنفي الشهير بالتفتازاني، ولد سنة ٧٢٢ هـ، وتوفي بسمرقند سنة ٧٩٢هـ، من تصانيفه: «أربعين في الحديث»، «إرشاد الهادي»، في النحو، «الإصباح في شرح ديباجة المصباح»، في النحو، «تركيب الجليل» في النحو، «التلويح في كشف حقائق التنقيح»، في الأصول، «تهذيب المنطق والكلام»، «الجذر الأصم في شرح مقاصد الطالبين»، «حاشية على الكشاف للزمخشري»، «دفع النصوص والنقوص»، «رسالة الإكراه»، «شرح تصريف الزنجاني»، «شرح تلخيص المفتاح للسكاكي»، «شرح الشمية في المنطق»، «شرح العقائد النسفية»، «شرح فرائض السراجية»، «شرح منتهى السؤال والأمل لابن الحاجب»، «فتاوى الحنفية»، «مقاصد الطالبين» في علم أصول الدين، وغير ذلك. (كشف الظنون ٦/ ٤٢٩ ـ ٤٣٠).

وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألتي الحسن والقبح ثم قال صاحب العمدة من الحنفية: تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلاً عندهم إلا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز اهـ والأوّل أحب إليّ لا الثاني إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على

إلى آخر كلام المواقف (**وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألتي الحسن والقبح**) العقليين كيف لم يتأملوا أن كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع فإن قيل: محل النزاع ومحل الوفاق إنما هما في أفعال العباد لا في صفات الباري سبحانه. قلنا: لا خلاف بين الأشعرية وغيرهم في أن كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص في حق العباد، فإن قيل: لا نسلم إنه وصف نقص في حقهم مطلقاً لأنه قد يحسن بل قد يجب في الإخبار لسائل عن موضع رجل معصوم يقصد قتله عدواناً قلنا لا خفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع إلا به لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغنيّ مطلقاً سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة إلى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عزّ وجلّ (**ثم قال صاحب العمدة من الحنفية**) وهو العلامة أبو البركات النسفي[1] (**تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلاً عندهم**) يعني الأشاعرة قالوا: (**إلا أن السمع ورد بخلافه**) فيمتنع وقوعه لدليل السمع (**وعندنا**) معشر الحنفية (**لا يجوز اهـ**) كلام العمدة مع إيضاحه. وقوله لا يجوز أي عقلاً قال شيخنا المصنف (**والأوّل**) يعني قول الأشعرية (**أحب إليّ لا الثاني**) يعني قول الحنفية فليس أحب إلي مطلقاً ولكن (**إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز**) أي لأنه يجوز عقلاً (**أن**

(**قوله ثم قال صاحب العمدة من الحنفية تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلاً عندهم إلا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز**) قلت صاحب العمدة هو الإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي وهذا قول أوائلنا رحمه الله تعالى (**قوله والأول**) أي القول بتخليد المؤمنين في النار عقلاً (**أحب إليّ**) قلت هذا أبغض إلي لما سيأتي (**لا الثاني**) وهو القول بجواز تخليد الكافرين في الجنة لقوله ولأن الثاني من باب العفو (**إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن**

---

(١) أبو البركات النسفي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود، حافظ الدين، أبو البركات النسفي الحنفي، توفي سنة ٧١٠هـ، من مصنفاته: «اعتماد الاعتقاد»، «شرح الهداية للمرغيناني»، «عمدة العقائد» في الكلام، «فضائل الأعمال»، «الكافي في شرح الوافي»، «كشف الأسرار في شرح المنازلة»، «كنز الدقائق في الفروع»، «مدارك التنزيل وحقائق التأويل في تفسيرالقرآن»، «اللآلي الفاخرة في علوم الآخرة»، «المستصفى شرح النافع المستوفي»، في الفروع، «المصفى في مختصر المستصفى»، «منار الأنوار في الأصول»، «الوافي» في الفروع، (كشف الظنون ٥/ ٤٦٤).

الذنب الذي أصرّ عليه أبداً كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه. ولأن الثاني من باب العفو وهو جائز في نظر العقل إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلاً خلافاً للأشعري كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه ونحن لا نقول بامتناعه عقلاً بل سمعاً، وظنهم أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط

يعذب) الفاسق (**على الذنب الذي أصرّ عليه)** إلى أن مات (**أبداً كالكفر)** على ما ذهب إليه المعتزلة من تأبيد عذابه إذ لا مانع من ذلك عقلاً (**لولا النصوص الواردة بتفضله)** تعالى (**بخلافه)** إذ لا مانع من ذلك عقلاً (**ولأن الثاني)** وهو تخليد الكفار في الجنة لو قدر وقوعه لكان (**من باب العفو)** عنهم (**وهو جائز في نظر العقل)** لا منع منه عنده (**إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلاً)** وفاقاً للمعتزلة و(**خلافاً للأشعري)** في قوله إن امتناعه بدليل السمع لا بالعقل (**كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه)** أي مذهب صاحب العمدة لأن عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبداً يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلاً (**ونحن لا نقول بامتناعه)** أي امتناع العفو عن الكفر (**عقلاً بل)** نقول بامتناعه (**سمعاً)** كالأشعري (**وظنهم)** أي الحنفية (**أنه)** أي العفو عن الكفر (**مناف للحكمة لعدم المناسبة)** أي لعدم مناسبة العفو للكفر لأنه إغراء بالكفر (**غلط)** منهم لأن

يعذب على الذنب الذي أصرّ عليه أبداً كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه) قلت لم تخص الأشاعرة الفسقة دون غيرهم والفسقة متفاوتون في الفسق فإذا اعتمد العقل في جواز التعذيب ارتكاب الذنب فلا وجه فيه إلى التسوية في الجزاء مع التفاوت في السبب ويلزم على هذا ضياع إيمان الموحدين وليس من الحكمة والله تعالى أعلم قال أبو المعين[1] إن الله تعالى صاحب الكبيرة في الوقت الذي جفاه في أن جعل حقه أعظم في قلبه من الدارين وأنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام أجل في صدره من أن يحمل نفسه الاستحقاق سعده من سعيدهم أو الركون إلى أحد من أعدائهم فيما قد اختاره زائدة من الخلاف فلا يجوز في الحكمة أن يضيع هذا الإحسان بجفوة يعلم أن قدرها من الذنب لا يبلغ جزءاً مما لا تحصى منه وإحسانه والله تعالى الموفق (**قوله ولأن الثاني من باب العفو)** قلت لا نسلم إنما هو من باب العطاء والإنعام (**قوله وهو)** أي العفو (**جائز في نظر العقل)** قلت هذا العقل الخالي عن مراعاة الحكمة في الفعل (**قوله إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكبيرة لا يجوز عقلاً خلافاً للأشعري كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه)** قلت صاحب العمدة ناقل أقوال سلفه لا مختار وليس ما ذكر بلازم هذا المذهب إنما لازمه تعذيبه لا تأبيد تعذيبه (**قوله ونحن لا نقول بامتناعه عقلاً بل سمعاً)** قلت ليس عقل يجوّز على الله تعالى تبديل القول (**قوله وظنهم أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط)** قلت أذكر ما حضرني من كلامهم

---

(١) قال أبو المعين الخ هكذا في النسخة التي بيدنا ولا تخلو هذه العبارة من سقط وتحريف فارجع إلى الأصول الصحيحة كتبه مصححه.

قولهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه على خلافها قلنا هذا

مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجراً للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالآيات القاطعة وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لا محالة (**قولهم**) أي صاحب العمدة ومن وافقه (**تعذيبهم**) أي الكفار (**واقع**) لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الأشعرية ومن وافقكم (**فيكون**) وقوعه (**على وجه الحكمة**) كما هو شأن أفعال العزيز الحكيم سبحانه (**فعدمه**) أي التعذيب بأن يعفي عنهم (**على خلاف**) الحكمة الذي يجب تنزيه أفعاله تعالى عنه (**قلنا**)

ليظهر هل الأمر كما زعم أم لا فأقول قال في الكفاية قال أصحابنا رحمهم الله لا يجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافرين ويخلدهم في الجنة ولا أن يخلد المؤمنين في النار لأن الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيئ والمحسن وما يكون على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه يستحيل من الله تعالى كالظلم والكذب فلا يوصف الله تعالى بكونه قادراً عليه ودلالة ذلك أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية بين المسلم والمجرم بقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦] وكذلك قال: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية: ٢١] ثم لا تفرقة بين هؤلاء في الدنيا فلا بد من التفرقة في الآخرة ولأن تخليد المؤمن في النار وتلخيد الكافر في الجنة يكون ظلماً وأنه يستحيل من الله تعالى على ما نبين ودلالة أنه ظلم فإن الظلم وضع الشيء في غير محله والإساءة في حق المحسن والإكرام والإنعام في حق المسيئ المعلن وضع الشيء في غير موضعه فيكون ظلماً مستحيلاً من الله تعالى ومثل هذا يعدّ سفهاً في الشاهد فلا يجوز نسبة ذلك إلى الله تعالى عقلاً وقوله تصرّف في ملكه قلنا التصرف في الملك إنما يجوز من الحكيم إذا كان على وجه الحكمة والصواب فأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه لا يجوز والفرق لأصحابنا رحمهم الله بين الكفر وسائر الذنوب في جواز العفو والمغفرة أن الكفر نهاية في الجناية إذ لا جناية فوقه وأنه مما لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة في العقل فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في الشرع ولأن الكافر يعتقد الكفر حسناً وصواباً ولا يطلب له عفواً ومغفرة بل يطلب على ذلك أجراً وثواباً فلم يكن العفو عنه حكمة ولأن سائر الذنوب تجتمع مع الإيمان الذي هو أفضل الحسنات فلو وجب الخلود في النار لتعطل جزاء ما هو أفضل الحسنات وأنه خلاف قضية الحكمة، فأما الكفر فلا يجتمع مع الإيمان ولا يتحقق معه حسنة لأن شرط الحسنات هو الإيمان ولأن الكفر اعتقاد للأبد فإن من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لا يرجع عنه أبداً فيوجب جزاء الأبد بخلاف سائر الذنوب فإنها مؤقتة من جهة التوبة في زعمه واعتقاده حاصلة بواسطة غلبة الشهوة وفي عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها فلا جرم أن تكون عقوبتها موقتة على قدر الجناية. وهو لما كان يخالف العقوبة على ذلك فهو يطلب العفو والمغفرة بجنانه وإن لم يصرح بلسانه فلو عفا الله عنه وغفر له كان حكمة بخلاف الكفر فإن الكافر لما اعتقده حسناً وصواباً لا يخاف من ذلك ولا يطلب العفو والمغفرة لذلك فلا يكون العفو عنه حكمة اهـ. والله تعالى أعلم (**قوله قولهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه على خلافها قلنا هذا**

للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين وهو ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذا ظفر به وعفوه عنه إظهاراً لعدم الالتفات إليه تحقيراً لشأنه وقد قدّمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق أيضاً ليتشفى بالعقاب. ثم قال: لا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لأن المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل اهـ ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فمبذهب الأشاعرة أليق ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات

بعد التنزل إلى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين (**هذا**) الجزم منكم بلزوم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة (**للقصور**) منكم (**عن فهم مناسبة الشيء**) الواحد (**للضدين وهو**) أي مناسبة الشيء الواحد للضدين (**ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذ ظفر به**) تشفياً لما عنده من الحنق عليه (**وعفوه عنه إظهاراً لعدم الالتفات إليه تحقيراً لشأنه وقد قدّمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق أيضاً ليتشفى بالعقاب**) فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى (**ثم قال**) أي صاحب العمدة (**لا يوصف**) الله (**تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لأن المحال لا يدخل تحت القدرة**) أي لا يصلح متعلقاً لها (**وعند المعتزلة يقدر**) تعالى على كل مما ذكر (**ولا يفعل اهـ**) كلام صاحب العمدة (**و**) كأنه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة إذ (**لا شك في أن سلب القدرة عما ذكر**) من الظلم والسفه والكذب (**هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها**) أي القدرة على ما ذكر (**ثم الامتناع عن متعلقها**) اختياراً (**فمبذهب**) أي فهو بمذهب (**الأشاعرة أليق**) منه بمذهب المعتزلة (**و**) لا يخفى أن هذا الأليق أدخل في التنزيه أيضاً إذ (**لا شك**) في (**أن الامتناع عنها**) أي عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب (**من باب التنزيهات**)

للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين وهو ثابت في الشاهد حيث يثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذ ظفر به وعفوه عنه إظهار العدم التفاتة إليه تحقيراً لشأنه وقدّمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بالحنق ليتشفى بالعقاب) قلت ليس في العقل كلية هذا حتى يلزم فيما نحن فيه وعلى التنزل فإنما تثبت المناسبة ما لم يلزم عليها لازم باطل كما لو كان العدوّ إذا عفا عنه الملك ذهب فأفسد في مملكته وتسلط على أولياء الملك بالأذى وفيما نحن فيه كذلك فإنه إذا عفا عن الكافر يلزم أن يدخل الجنة خالداً فيها مساوٍ للمؤمنين فلا توجد التفرقة التي هي مقتضى الحكمة ولو سلم بطلان هذا الدليل كان لنا ما لم يدفع ما نقلناه فالحق ما قلنا والله أعلم (**قوله ثم قال**) يعني صاحب العمدة (**ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لأن المحال لا يدخل تحت القدرة وعن المعتزلة يقدر ولا يفعل اهـ ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب الأشاعرة أليق**) قلت نقله عن المعتزلة أكابر المتكاملين كأبي المعين وغيره (**قوله ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات**

فيسبر العقل في أن أيّ الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختاراً أو الامتناع لعدم القدرة؟ فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه. هذا الذي ذكرنا يرجع إلى أمر الآخرة، أما في الدنيا فلا نزاع في وقوع الإيلام بل النزاع في إيجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه خلافاً للمعتزلة ويعتقدون فيه حكمة للّه سبحانه، فقد تدرك كتكفير الخطايا ورفع الدرجات، وقد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية ليتضرع فيتحقق

عما لا يليق بجناب قدسه تعالى (**فيسبر**) بالبناء للمفعول أي يخبر (**العقل في أن أيّ الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه**) أي على ما ذكر من الأمور الثلاثة (**مع الامتناع**) أي امتناعه تعالى (**عنه مختاراً**) لذلك الامتناع (**أو الامتناع**) أي امتناعه عنه (**لعدم القدرة**) عليه (**فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه**) وهو القول الأليق بمذهب الأشاعرة (**هذا الذي ذكرنا**) من الكلام في هذا المحل (**يرجع إلى أمر الآخرة أما في الدنيا**) أي إما ما نذكره بالنسبة إلى أمر الدنيا (**فلا نزاع**) بين المعتزلة وغيرهم (**في وقوع الإيلام**) فيها كما هو مشاهد (**بل النزاع في إيجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه**) على اللّه سبحانه وفاقاً للأشاعرة و(**خلافاً للمعتزلة**) القائلين بوجوبه عليه تعالى علواً كبيراً (**و**) الحنفية كالأشاعرة (**يعتقدون فيه**) أي في وقوع الإيلام في الدنيا (**حكمة للّه سبحانه فقد تدرك**) تلك الحكمة على وجه القطع (**كتكفير الخطايا ورفع الدرجات**) الواردين في الكتاب والسنة (**وقد تظن**) الحكمة فيه (**كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية**) أي لا يليق الاتصاف بها القبح آثارها بمن هو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فإنها تقتضي التعدي بإيذاء أبناء النوع فيصب على المتعدي الألم الحسي في بدونه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر (**ليتضرع**) لمولاه سبحانه في رفع تلك الأخلاق والتوبة عليه من آثارها (**فيتحقق**

فيسير العقل في أن أيّ الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختاراً أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه) قلت من يجوز منه وقوع تلك الأمور فامتناعه مع القدرة أبلغ لكن البارئ لا يجوز منه الوقوع فلا يجوز وصفه بالقدرة عليه لأن ما جاز أن يكون مقدوراً له جاز أن يكون موصوفاً به لأن تفسير كونه جائزاً أن يمكن في العقل تقدير وقوعه وما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز أن يوصف اللّه تعالى به وفيه تجويز كون اللّه تعالى ظالماً وأنه محال وهذا بسط قول بعضهم لا يجوز وصفه لأن جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز تحققه أي جواز كونه موصوفاً بها بالفعل لكن اللازم منتف لأن تجويز كون اللّه تعالى ظالماً كفر ولأن الظلم لو كان جائزاً منه لكان إما مع بقاء صفة العدل وهو محال لأن فيه جمعاً بين الضدين وهما العدل والظلم وإما مع زوالها وهو أيضاً محال لأن صفة العدل للّه تعالى أزلية واجبة وما يكون أزلياً واجباً يستحيل عدمه (**قوله ويعتقدون فيه**) أي في الإيلام

بوصف العبودية لعز الربوبية ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ [الشورى: ٢٧] والله تعالى وإن كان قادراً على رفع تلك المبعدات والرذائل النفسية دون كلفة لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي وولوج المشقات في رضا المالك على التحقيق وهذا مما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة إحسان فيما ينبغي للعبد مع سيده ومالك رقه. ولهذا فضل على من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس في رضا الرب وعن هذا ذهبنا إلى أن الأتقياء من بني آدم كالرسل

بوصف العبودية) أي يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل **(لعز الربوبية)** كما ينبه على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٧] أي لتكبروا وأفسدوا فيها بطراً أو لبغي بعضهم على بعض استيلاء واستقلالا والبغي كما في الصحاح التعدي والاستطالة وفي المحكم أنه العلو والظلم إلى قوله: ﴿إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ [الشورى: ٢٧] يعلم خفايا أمرهم وجلايا حالهم فيقدر لهم بحسب مشيئته ما يناسب شأنهم ولما كان هذا المحل مظنة سؤال أشار المصنف إليه وذكر جوابه أما السؤال فهو أن يقال إنه قادر على رفع تلك الأمور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون إدخال مشقة على العبد فهل في إدخال المشقة من حكمة والإشارة إليه بقوله: «**والله تعالى وإن كان قادراً على رفع تلك المبعدات**» عن حضرة القدس **(والرذائل النفسية)** من الكبر والبطر ونحوهما من الأمور التي تنشأ عنها تلك المبعدات **(دون كلفة)** أي مشقة على العبد وأما الجواب فبقوله: **(لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي)** من العبد في طلب رضا مولاه وإزالة تلك المبعدات وأسبابها **(و)** اقتضت **(ولوج)** العبد لتلك **(المشقات)** بأن يتحملها أو ولوج المشتقات على العبد ليتحملها **(في رضا المالك)** له**(على التحقيق)** سبحانه **(وهذا)** السعي وتحمل المشقات في رضا المالك **(مما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة إحسان)** من العبد **(فيما ينبغي للعبد)** أن يفعله **(مع سيده ومالك رقه)** ولله در القائل:

وأهنتني فأهنت نفسي جاهدا ... ما من يهون عليك ممن أكرم

(ولهذا فضل) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبيد في رضا مولاه فصبر على الملاذ المحرمة عليه **(على من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس في رضا الرب)** سبحانه بأن لم تمل نفسه إلى شيء منها **(وعن هذا)** الأصل **(ذهبنا)** معشر الأشعرية والحنفية **(إلى أن الأتقياء)** جمع تقي بالتاء والقاف **(من بني آدم كالرسل**

(قوله ولهذا) أي السعي وولوج المشقات في رضا المالك **(فضل)** من قام بما ينبغي للعبد مع سيده **(على من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس)** **(قوله وعن هذا)** أي تفضيل من قام بالسعي وولوج المشقات في رضا المالك **(ذهبنا إلى أن الأتقياء من بني آدم كالرسل**

وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم كالأنبياء أفضل من خواصهم وعوامهم كالصلحاء أفضل من عوامهم وبناته أفضل من الحور بل روي أنهن يتهن عليهن فيقلن صمنا ولم تصمن، الخبر. ويكون أيضاً ابتلاء للغير بالغير إن كان مكلفاً

وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم) أي خواص البشر (**كالأنبياء**) رسلاً كانوا أو غيرهم (**أفضل من خواصهم**) أي خواص الملائكة كجبريل وميكائيل (**وعوامهم**) أي عوام البشر (**كالصلحاء أفضل من عوامهم وبناته**) أي بنات آدم (**أفضل من الحور**) العين (**بل**) قد (**روي أنهن**) يعني بنات آدم (**يتهن عليهن**) أي يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه (**فيقلن صمنا ولم تصمن الخبر**) بالنصب أي اذكر الخبر الذي ورد فيه ذلك الخ ولم أقف على تخريج له حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود كحديث أبي هريرة عند أبي يعلى والبيهقي قال حدثنا رسول الله ﷺ حديث الصور وهو في طائفة من أصحابه فذكر حديث الصور بطوله إلى أن قال فأقول: «**يا رب وعدتني الشفاعة فشفعني في أهل الجنة**»[١] الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله في الجنة وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ الله بعبادتهما في الدنيا الحديث وكحديث أم سلمة عند الطبراني في الأوسط والكبير وفيه قلت يا رسول الله أنساء الدنيا أفضل أم الحور العين قال: «**نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة**» قلت يا رسول الله وبم ذلك قال: «**بصلاتهن وصيامهن وعبادتهن لله عز وجل**»[٢] وجملة قوله: (**ويكون أيضاً**) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة

وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم كالأنبياء أفضل من خواصهم) أي من خواص الملائكة يعني الرسل (**وعوامهم كالصلحاء أفضل من عوامهم**) وهذا أحد الوجوه ولنا أيضاً أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه الصلاة والسلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] و﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى على دون العكس وأيضاً أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] الآية أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم وإيضاً قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ٣٣] والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل

---

(١) الحديث لم أجده في المصادر والمراجع التي بين يدي.

(٢) أخرجه المنذري في الترغيب والترهيب ٤/٥٣٦، والهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/٤١٧، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١/٥٤٤، والسيوطي في الدر المنثور ٦/١٥١.

فيترتب في حقه أحكام كظلم إنسان مثله أو بهيمة قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة أشدّ من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمي قد لا تدرك كما في

ولذا غير فيه الأسلوب أي ويكون الإيلام في الدنيا (**ابتلاء للغير بالغير**) قوله: **أي لأحد المتغايرين بالآخر** (**إن كان**) المبتلى به (**مكلفاً فيترتب في حقه أحكام كظلم إنسان**) إنساناً آخر (**مثله أو**) ظلم إنسان (**بهيمة قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة أشدّ من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمي**) فإنها أشد من خصومة المسلم يوم القيامة ويشهد لهذا حديث أبي داود: «**من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة**»(١) ومن كان أبلغ الخلق ﷺ حجيجه فخصومته أشد وورد الوعيد الشديد في البهيمة ففي صحيح البخاري وغيره: «**دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض**»(٢) وخشاش الأرض بتثليث الخاء المعجمة وبشينين معجمتين هو حشرات الأرض والعصافير ونحوها وقوله: (**قد لا تدرك**)

الملائكة فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك وذهب المعتزلة والفلاسفة وأبو بكر الباقلاني إلى تفضيل الملائكة وتمسكوا بأن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم: ٥] وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤] ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم والجواب أن التعليم من الله والملائكة إنما هم المتلقون. قالوا اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب أن ذلك لتقدمهم في الوجود أو لأن وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى قالوا قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] يفهم منه أهل اللسان أفضلية الملائكة على عيسى إذا القياس في مثله الترقي من الأدنى إلى الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الأنبياء والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع عن أن يكون عبداً من عباد الله تعالى بل ينبغي أن يكون ابناً لأنه مجرد لا أب له وقال تعالى: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩] بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فردّ عليهم بأنه لا يستنكف المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى والترقي والعلو إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة ـ (**قوله وتكون**) أي الحكمة

---

(١) أخرجه أبو داود في الإمارة باب ٣٣.

(٢) أخرجه البخاري في بدء الخلق باب ١٦، وأحاديث الأنبياء باب ٥٤، ومسلم في الكسوف حديث ٩، ١٠، والبر حديث ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥.

البهائم ونحوها فيحكم بحسنه قطعاً ويعتقد فيه قطعاً حكمة قصرنا عن دركها فيجب التسليم له واعتقاد الحقية في فعله وترك الاعتراض له الحكم والأمر لا يسأل عما يفعل بحكم ربوبيته وكمال علمه وحكمته الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكمل ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦] وهم يسئلون بحكم العبودية والمملوكية واعلم أن قولنا له في كل فعل حكمة ظهرت أو خفيت ليس هو بمعنى الغرض إن فسر بفائدة ترجع إلى الفاعل فإن فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالأغراض لأنه ينافي كمال الغنى عن كل شيء ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ

قسيم لقوله فيما سبق فقد تدرك أي وقد لا تدرك الحكمة في الإيلام (**كما في**) إيلام (**البهائم ونحوها**) من الأطفال الذين لا تمييز لهم بالأمراض ونحوها (**فيحكم بحسنه قطعاً**) إذ لا قبح بالنسبة إليه وفاقاً (**ويعتقد فيه**) أي في ذلك الإيلام (**قطعاً**) دون تردد (**حكمة**) للّه سبحانه (**قصرنا**) أي قصرت عقولنا (**عن دركها فيجب التسليم له**) تعالى فيما يفعله (**و**) يجب (**اعتقاد الحقية في فعله**) أي أنه حق مستحق له سبحانه إذ هو تصرف فيما يملك (**و**) يجب (**ترك الاعتراض**) لقصور العقول عن إدراك الحكم الإلهية (**له الحكم**) كما قال تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨] (**و**) له (**الأمر**) كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] لا شريك له في إيجاد شيء من المخلوقات ولا في إمداده بالبقاء ولا في إعدامه بالفناء ولا في استحقاق امتثال أمره ونهيه سبحانه (**لا يسئل عما يفعل بحكم ربوبيته**) أي ملكه لكل شيء الملك الحقيقي (**وكمال علمه**) القديم المحيط بكل شي أزلاً وأبداً (**وحكمته الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكمل**) من عباده جمع كامل كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦] وهم أي العباد (**يسئلون بحكم العبودية والمملوكية**) لاقتضائها أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف. ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرّض المصنف للفرق بينهما فقال (**واعلم أن قولنا له**) سبحانه وتعالى (**في كل فعل حكمة ظهرت**) تلك الحكمة (**أو خفيت**) فلم تظهر (**ليس هو**) أي الحكمة (**بمعنى الغرض**) وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة معنى ويصح أن يكون الضمير لقولنا أي ليس قولنا إن له حكمة بمعنى أن له غرضاً هذا (**إن فسر**) الغرض (**بفائدة ترجع إلى الفاعل فإن فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالأغراض**) بهذا التفسير للغرض (**لأنه**) أي الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك العرض لأن حصوله للفاعل أولى من عدمه وذلك (**ينافي كمال الغنى عن كل شيء**) وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ

....

﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦] وإن فسر بفائدة ترجع إلى غيره فقد تنفي أيضاً إرادته من الفعل وقد تجوز والحكمة على هذا أعم منه. وأما أحكامه فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في أصول الفقه.

[الأصل التاسع
عدم استحالة بعثة الأنبياء]

الأصل التاسع: لا يستحيل بعثة الأنبياء خلافاً للبراهمة قالوا: لا فائدة في

﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦] وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨] (**وإن فسر**) الغرض (**بفائدة ترجع إلى غيره**) تعالى بأن يدرك رجوعها إلى ذلك الغير كما نقل عن الفقهاء من أن أفعاله تعالى لمصالح ترجع إلى العباد تفضلاً منه (**فقد تنفي أيضاً إرادته من الفعل**) نظراً إلى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل لأنه يقتضي أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور (**وقد تجوز**) إرادته من الفعل نظراً إلى أنه منفعة مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور (**والحكمة على هذا**) التفسير (**أعم منه**) أي من الغرض لأنها إذا نفيت إرادتها من الفعل سميت غرضاً وإذا جوزت كانت حكمة لا غرضاً (**وأما أحكامه**) سبحانه وتعالى (**فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في أصول الفقه**) في أبواب القياس واعلم أن تعليلها بها عند فقهاء الأشاعرة بمعنى أنها معرّفة للأحكام من حيث إنها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوائد لها وغايات تنتهي إليه متعلقاتها من أفعال المكلفين لا بمعنى أنها علل غائية تحمل على شرعيتها وبالله التوفيق. وقد علمت مما مر أن الأصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن في ترتيب حجة الإسلام مندرجة في الأصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هنا.

(**الأصل التاسع**) يعني في ترتيب حجة الإسلام في بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وسيأتي تعريف النبي والكلام فيه في آخر هذا الأصل (**لا يستحيل بعثة الأنبياء**) بل هي عندنا معشر أهل الحق أمر ممكن واقع قطعاً إلا أن بعض حنفية ما وراء النهر قالوا إنه واجب الوقوع كما سيأتي عنهم وعن صاحب العمدة (**خلافاً للبراهمة**)[1] طائفة من

(**قوله أعم منه**) أي من الغرض (**قوله وأما أحكامه**) يعني التي هي الوجوب والحرمة إلخ (**الاصل التاسع لا يستحيل بعثة الأنبياء خلافاً للبراهمة**) الأنبياء جمع نبي والنبي فعيل بمعنى فاعل للمبالغة

---

(١) البراهمة: هم فئات من الهنود ينكرون النبوات أصلاً ورأساً، ينسبون إلى براهم وليس إلى النبي إبراهيم عليه السلام، كما يزعم البعض خطأً، لكن البراهمة يقولون بحدوث العالم وتوحيد الصانع، =

بعثتهم إذ في العقل مندوحة عنهم ومن المحققين من جعل القول باستحالتها قسيماً لقول البراهمة قال المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة وهو مخالف لقول الإمام الحجة وكثير ممن رأيت وكأنه لما كان حاصل دليلهم نفي الفائدة لأن ما جاء به إما

الهند يعبدون صنماً يسمونه برهم وقيل: هم أصحاب برهام من حكماء الهند (**قالوا لا فائدة في بعثتهم إذ في العقل مندوحة عنهم**) أي سعة وغنية من ندحت الشيء وسعته (**ومن المحققين من جعل القول باستحالتها**) أي البعثة (**قسيما لقول البراهمة**) وهو المولى سعد الدين (**قال**) في شرح المقاصد (**المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج**) إليها (**كالبراهمة وهو**) أي ما قاله هذا المحقق (**مخالف لقول الإمام الحجة**) أبي حامد وهو الذي قدمه المصنف (**و**) لقول (**كثير ممن رأيت**) كلامه كإمام الحرمين والآمدي والنسفي في العمدة والصابوني[1] في البداية وغيرهم إلا إن

من النبأ أي الخبر لأنه أنبأ عن الله أي أخبر ويجوز فيه تخفيف الهمزة وتحقيقه يقال نبأ ونبأ وأنبأ وقيل إن النبي مشتق من النباوة وهي الشيء المرتفع وقيل فعيل بمعنى مفعول لأن الله تعالى نبأه بوحيه وأسرار غيبه وقيل النبيء بالهمز الطريق فسموا بذلك لأنهم الطريق إلى الله تعالى ومنهم من لم يهمز وهي لغة قريش فذلك تسهيل من الهمزة والفرق بين النبي والرسول أن الرسول من بعثه الله تعالى إلى قوم وأنزل عليه كتاباً أو لم ينزل لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم في دين الرسول الذي كان قبله. والنبي من لم ينزل عليه كتاباً ولم يأمره بحكم جديد بل أمره أن يدعو الناس. إلى دين الرسول الذي كان قبله وقيل الرسول من نزل عليه جبريل عليهما الصلاة والسلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى إلى الناس والنبي من لم ينزل عليه جبريل عليه الصلاة والسلام بل سمع صوتاً أو رأى في المنام إنك نبي فبلغ رسالة الله تعالى إلى الناس فالحاصل أن الرسول أخص من النبي لأن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا والبعثة الإرسال. والبراهمة قوم من

= وجعلوا للعقل المكان الأول الذي من خلاله يعرف الله ويعبد. لا عن طريق رسول، وقد افترقوا أصنافاً شتى، منهم أصحاب البدوة، وأصحاب الفكرة، وأصحاب التناسخ (الملل والنحل ص ٥٠٦).

وقال في كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٢٠: يزعم البراهمة أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام ويقولون: إن لنا كتاباً كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير أن يقول إنه من عند ربه، فيه ذكر الحقائق وهو خمسة أجزاء، فأما أربعة أجزاء فإنهم يبيحون قراءتها لكل أحد، وأما الجزء الخامس فإنهم لا يبيحونه إلا للآحاد منهم لبعد غوره. وقد اشتهر بينهم أن من قرأ الجزء الخامس لا بد أن يؤول ويرجع أمره إلى الإسلام فيدخل في دين محمد، وهذه الطائفة أكثر ما توجد في بلاد الهند.

(١) الصابوني: هو أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني، نور الدين، أبو بكر البخاري الحنفي، توفي سنة ٥٨٠ هـ، له من المصنفات: «البداية في مختصر الهداية له»، «الكفاية في الكلام»، «المغني في الكلام»، «الهداية» في الكلام. (كشف الظنون ٥/ ٨٧).

موافق لمقتضى العقل فلا حاجة إليه أو مخالف فيترك ظن عدم الاستحالة، لكن يبعد أن يخفي عليه أن نفيهم الفائدة في أفعال اللّه تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم لاستحالة العبث وهو ما لا فائدة فيه. والجواب أن العقل لا يهتدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة كما لا يهتدي إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات إلا بالطبيب فالحاجة إليه كالحاجة إليه ولأن العقل لا يستقل بالكل ويتردد في البعض فما استقل به عضده وأكده وما

كلام الآمدي في غاية المرام يقتضي أن القائل بذلك بعض البراهمة فإنه بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال ألا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم اهـ وقد حاول المصنف مستنداً لنقل المحقق فقال (**وكأنه لما كان حاصل دليلهم**) أي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (**نفي الفائدة**) في البعثة بزعمهم الباطل قالوا (**لأن ما جاء به**) الرسول (**إما موافق لمقتضى العقل**) بأن يدرك العقل حسنه (**فلا حاجة إليه**) إذ العقل مغن عنه (**أو مخالف**) لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه (**فيترك**) عملاً بالعقل إذ هو حجة اللّه على خلقه (**ظن عدم الاستحالة**) جواب لما أي كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر فيه أن البعثة ليست مستحيلة عندهم وأنهم إنما يقولون بعدم الاحتياج إلى البعثة لا باستحالتها (**لكن يبعد أن يخفي عليه**) أي على هذا المحقق (**أن نفيهم الفائدة في أفعال اللّه تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم**) ممن يعتبر تحسين العقل وتقبيحه (**لاستحالة العبث**) في أفعاله تعالى (**وهو ما لا فائدة فيه والجواب**) عن استدلالهم من وجوه: الأول (**أن العقل لا يهتدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة**) ليأتي بها (**كما لا يهتدي**) أي العقل (**إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات**) المهلكة (**إلا بالطبيب**) العارف بها ليميزها ويوقف عليها (**فالحاجة إليه**) أي إلى الرسول (**كالحاجة إليه**) أي إلى الطبيب إذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم وقوله: (**ولأن**) عطف باعتبار التوهم إذ المعنى البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها أبداً سرمداً لا في الدنيا ولا في الآخرة لأن العقل لا يهتدي الخ ولأن (**العقل**) وهو الوجه الثاني من أوجه الجواب ولو قال وأن لما احتاج إلى التأويل إذ المراد والوجه الثاني أن العقل (**لا يستقل بالكل**) أي بإدراك كل الأمور بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدي إليه بوجه (**ويتردد في البعض فما استقل**) العقل (**به**) أي بإدراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (**عضده**) ما جاء به النبي (**وأكده**) فكان بذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية إلزاماً

حكماء الهند ادعوا أن الرسالة مستحيلة في نفسها ووافقهم على ذلك الخلفاء واختلفوا في علة

قصر عنه كقبح الصوم في يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه وما تردد فيه رفع عنه الاحتمال فيه وإن غلب ظن حسنه قطع مزاحمة الوهم فيه للعقل ولأن العقول تتفاوت فالتفويض إليها يؤدّي إلى فساد التقاتل والخراب والنهي المخبر به النبي يحسم هذه المادة وما قيل إنه يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو اللّه تعالى ولا سبيل إليه فممنوع إذ قد ينصب دليلاً أو يخلق له علم ضروري. وقد

بالنقلية (**وما قصر**) العقل (**عنه**) أي عن إدراكه كالرؤية والمعاد الجسماني و (**كقبح الصوم في يوم كذا**) كأول شوال وعاشر ذي الحجة (**وحسنه في يوم كذا**) كآخر رمضان (**بينه**) النبي إذ العقل يقصر عن إدراك الرؤية والمعاد الجسماني وإدراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال (**وما تردد فيه**) العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده (**رفع عنه الاحتمال فيه**) كشكر المنعم قبل ورود الشرع إذ يحتمل أن يمنع من الإتيان به لأنه تصرف في ملك اللّه سبحانه بغير إذن منه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة (**وإن غلب ظن حسنه**) فكان قبحه متوهماً (**قطع**) ما جاء به النبي (**مزاحمة الوهم فيه للعقل**) وقوله: (**ولأن**) هذا هو الوجه الثالث والعطف فيه على المنوال السابق وتقريره أن (**العقول تتفاوت**) فقد يتحسن جماعة فعلاً ولا يستقبحه آخرون (**فالتفويض إليها**) أي العقول (**يؤدّي إلى فساد التقاتل**) أي القتال (**و**) فساد (**الخراب**) للتنازع المؤدي إليهما (**والنهي**) عن الإقدام على الفعل المتنازع فيه (**المخبر به النبي**) أي نهي الإله الذي يخبر به عنه النبي (**يحسم هذه المادة**) أي مادة الفساد الذي يؤدي إليه التنازع (**وما قيل**) من قبل المنكرين للنبوة (**أنه**) أي البعث (**يتوقف على علم المبعوث**) أي النبي (**بأن الباعث له هو اللّه تعالى ولا سبيل**) له (**إليه**) إذ لعله من إلقاء الجن فإنكم معشر المليين على القول بوجود الجن وعلى جوازا لقائهم الكلام إلى النبي (**فممنوع**) خبر ما قيل: وقد ذكر سند المنع لوجهين الأول بقوله: (**إذ قد ينصب**) الباعث تعالى له أي للمبعوث (**دليلا**) يعلم به أن الباعث له هو اللّه سبحانه وتعالى بأن يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيده هذا العلم والثاني بقوله: (**أو يخلق**) بالبناء للمفعول (**له**) أي للمبعوث (**علم ضروري**) بأن الباعث له هو اللّه سبحانه وتعالى واعلم أن الفلاسفة يثبتون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخرج جوابه عن كفرهم فإنهم يرون[1] أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي إلى صلاح النوع

ذلك فعند الخلفاء لتضمنها السفه لأن الأمر بما لا نفع فيه للآمر سفه وتحريم ما لا ضرر فيه على المحرم بخل وعند البراهمة ما ذكره المصنف وذهب قوم إلى أنها ممكنة في نفسها والامتناع جاء

---

(١) قوله واعلم أن الفلاسفة إلى قوله فإنهم يرون هكذا في نسخة وفي أخرى بدل هذه العبارة ما نصه قد=

قالت المعتزلة بوجوب البعثة لما عرف من أصلهم في وجوب الأصلح وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر: إن إرسالهم من مقتضيات حكمة الباري جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى وجوب الأصلح مما قدمناه هو معناه وقوله في عمدة النسفى في البعثة في حيز الإمكان بل في حيز

الإنساني على العموم لكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية لكنها عندهم بمعنى مخالف لمعناها عند أهل الحق فإنهم يرون أنها مكتسبة وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار لإنكارهم كونه تعالى مختاراً وينكرون كونها بنزول الملك من السماء بالوحي لإنكارهم نزول الملك لاستحالة خرق الأفلاك عندهم وينكرون كثيراً مما علم بالضرورة مجيء الأنبياء به كحشر الأجساد والجنة والنار وذلك الإنكار مما كفروا به وطريق المعتزلة بينها المصنف بقوله: **(وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة)** على الله تعالى **(لما عرف من أصلهم)** الفاسد **(في وجوب الأصلح)** عليه تعالى كذا نقل في المقاصد وشرحه والوجوب عن المعتزلة مطلقاً والذي في المواقف أن بعض المعتزلة قال تجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب الإرسال إليهم لما فيه من استصلاحهم وإن علم أنهم لا يؤمنون لم يجب ولكن يحسن قطعاً لأعذارهم وهو أيضاً مبني على أصلهم الفاسد وهو التحسين والتقبيح عقلا **(وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر إن إرسالهم)** أي الأنبياء **(من مقتضيات حكمة البارى)** أي من الأمور التي اقتضتها حكمته **(جل ذكره فيستحيل أن لا يكون)** أي أن لا يوجد الإرسال هذا المقول **(عند تفهم معنى وجوب الأصلح مما قدمناه)** في الأصل الرابع من هذا الركن **(هو معناه)** أي مقول قول الجمع المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الأصلح فقول مبتدأ والظرف وهو قوله عند حال من القول وهو ضمير الفصل والخبر قوله معناه وما قدمه في الأصل الرابع في معني

من ناحية أخرى واختلفوا فيما بينهم وقد حكيت أقوالهم وشبهتهم وأجوبتها في مطولاتنا **(قوله وقول جمع من متكلمي الحنفية إلخ)** اختلف متكلمو أهل الإسلام في أن الرسالة من قبيل الممكنات في العقل أو من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمي أهل الحديث سوى أبي العباس القلانسي إلى أنها من الممكنات **(قوله وقالت المعتزلة بوجوب البعثة لما عرف من أصلهم في وجوب الأصلح وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر أن إرسالهم من مقتضيات حكمة البارى جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى وجوب الأصلح مما قدمناه هو معناه)**

= تعرّض المصنف لطريق المعتزلة دون طريق الفلاسفة وقولا الفريقين متقاربان من جهة التعبير بالوجوب واللزوم متباعدان من جهة المبنى لأن طريقة الفلاسفة أن النبوة الخ كتبه مصححه.

الوجوب تصريح به لكنه أراد به خلاف ظاهره إذ الحق أن إرسالهم لطف من الله ورحمة على عباده ومحض فضل وجود لا إله إلا هو أرحم الراحمين. وفي تفاصيل محاسن إرسالهم وفوائده طول وفي تأمل اللبيب ما يستخرجها هذا ولا

الوجوب هو قوله هناك واعلم أنهم يريدون بالواجب الخ (**وقوله في عمدة النسفى**) أي قول أبي البركات النسفى في عمدته (**في البعثة**) إنها (**في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب تصريح به**) أي بالوجوب وعبارته إرسال الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه (**لكنه**) أي صاحب العمدة (**أراد به**) أي بالوجوب (**خلاف ظاهره**) ويمكن حمله على إرادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فإن ذلك لا ينافي إمكانه في نفسه (**إذ الحق أن إرسالهم لطف من الله**) تعالى (**ورحمة**) منَّ بها (**على عباده ومحض فضل وجود**) والجمع بين هذه الألفاظ المتقاربة المعنى لتوفية مقام الإطناب حقه من تقرير المعنى وتأكيده إذ اللطف هنا إيصال البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة إرادة إيصال البر أو إيصاله والجود إفادة ما ينبغي لا لعوض والكمال في كل منها ليس الإله (**لا إله إلا هو أرحم الراحمين**) وقد تحصل لك مما قدمه أن من فوائد بعثة الأنبياء الاهتداء إلى ما ينجي في الآخرة لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل (**وفي تفاصيل محاسن إرسالهم**) أي الأنبياء (**وفوائده**) المترتبة عليه (**طول**) لا يليق بمثل هذا التأليف اللطيف الحجم (**وفي تأمل اللبيب ما يستخرجها**) أي تلك الفوائد فيغنى عن ذكرها، ونحن نذكر منها بعضاً كما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منافع الأغذية والأدوية ومضارّها التي لا تفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الأخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الأشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن (**وهذا**) تمام الكلام في البعثة

قلت: قال في التبصرة وغيرها: وذهب طائفة من أصحابنا إلى أنها واجبة ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه بل يريدون أنها متحققة الوجود كما إذا علم الله بوجود المعدوم على معنى أنه عالم بأنه سيوجد يجب وجوده أي يجب أن يوجد لا على معنى أن وجوبه بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه وهذا غير ما يقول المعتزلة في وجوب الأصلح (**قوله وقوله في عمدة النسفى في البعثة في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب يصرح به لكنه أراد به خلاف ظاهره**) قلت هو ما قدمته والله أعلم. وقال في الكفاية بعد ما ذكر ما ذكر

ينبغي في الإيمان بالأنبياء القطع بحصرهم في عدد لأن الوارد في ذلك خبر واحد فإن وجدت فيه الشروط وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه وإلا فلا فيؤدي إلى أن يعتبر فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو منهم.

وفوائدهالأ وأما المبعوثون فالإيمان بهم واجب من ثبت شرعاً تعيينه منهم وجب الإيمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الإيمان به إجمالاً (**ولا ينبغي في الإيمان بالأنبياء القطع بحصرهم في عدد**) إذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي (**لأن**) الحديث (**الوارد في ذلك**) أي في عددهم (**خبر واحد**) لم يقترن بما يفيد القطع (**فإن وجدت فيه الشروط**) المعتبرة للحكم بصحته (**وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه**) بدله (**وإلا**) أي وأن لم يصح (**فلا**) يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين (**فيؤدي**) أي فقد يؤدي حصرهم في العدد الذي لا قطع به (**إلى أن يعتبر فيهم من ليس منهم**) بتقدير كون عددهم في نفس الأمر أقل من الوارد (**أو يخرج**) عنهم (**من هو منهم**) بتقدير أن يكون عددهم في نفس الأمر أزيد من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث أبي ذر رضي الله عنه وهو حديث طويل يتضمن أنه سأل النبي ﷺ عن أشياء منها عددهم ولفظ رواية أحمد رضي الله عنه في مسنده قلت يا نبي الله كم عدد الأنبياء؟ قال: «**مائة ألف وأربعة وعشرون الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جماً غفيراً**»(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ أربعة وعشرون ألفاً وهي مصرحة بما أبهم في رواية أحمد ومدار الحديث على عليّ بن يزيد وهو ضعيف ورواه أحمد أيضاً من طريق آخر بنحو معناه وفيه. قلت: يا رسول الله كم المرسلون؟ قال: «**ثلثمائة وبضعة عشر جماً غفيراً**» ورواه أيضاً الطبراني الأوسط والبزار باسناد فيه المسعودي وهو ثقة لكنه اختلط وروى الطبراني في الأوسط أيضاً من حديث أبي أمامة الباهلي أن رجلا سأل رسول الله ﷺ الحديث وفيه قال: يا رسول الله كم كانت الرسل؟ قال: «**ثلثمائة وخمسة عشر**» وليس فيه سؤال عن عدد الأنبياء قال الحافظ أبو الحسن الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الخليلي وهو ثقة والظاهر أن الرجل السائل في حديث أبي إمامة هو أبو ذر.

المصنف من أن العقل لا يهتدي إلخ ومع هذا امتنع عامة أصحابنا عن إطلاق الواجب في باب الرسالة لئلا يتوهم المشابهة بمذهب المعتزلة في وجوب الأصلح على الله تعالى وهذا أحوط والله تعالى أعلم (**قوله ولا ينبغي في الإيمان بالأنبياء القطع بحصرهم في عدد لأن الوارد في ذلك خبر واحد إن صح وجب ظن مقتضاه مع تجويير نقيضه**) قلت الخبر الذي أشار إليه هو ما رواه

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ١٧٨/٥، ١٧٩، ٢٦٦.

تتمة: شرط النبوة الذكورة وكونه أكمل أهل زمانه عقلاً وخلقاً وفطنة وقوّة رأي والسلامة من دناءة الآباء وغمز الأمهات والقسوة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام وقلة المروءة كالأكل على الطريق ودناءة الصناعة كالحجامة والعصمة من الكفر وأما من غيره مما سنذكره فمن موجبات النبوّة متأخر عنها وقولهم

(**تتمة**) للكلام في الأصل التاسع (**شرط النبوة الذكورة**) لأن الأنوثة وصف نقص (**وكونه أكمل أهل زمانه عقلاً وخلقاً**) بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام حال الإرسال وأما عقدة لسان السيد موسى قبل الإرسال فقد أزيلت بدعوته عند الإرسال بقوله: ﴿ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِى ﴿٢٨﴾ ﴾ [طه: ٢٧، ٢٨] كما دل عليه قوله تعالى: ﴿ قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ ﴾ [طه: ٣٦] (و) أكملهم (**والسلامة**) بالرفع عطفا على الذكورة أي وشرط النبوة السلامة (**من دناءة الآباء و**) من (**غمز الأمهات**) أي الطعن بذكرهن بما لا يليق من أمر الفروج (و) السلامة من (**القسوة**) لأن قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب إذ هي منبع المعاصي لأن «**القلب هو المضغة التي إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله**»[1] كما نطق به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي أن أبعد الناس من الله القلب القاسي (و) السلامة من (**العيوب المنفرة**)منهم (**كالبرص والجذام و**) من (**قلة المروءة كالأكل على الطريق و**) من (**دناءة الصناعة كالحجامة**) لأن النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الإجلال اللائق بالمخلوق فيعتبر لها انتفاء ما ينافي ذلك (و) شرطها أيضاً (**العصمة من الكفر**) قبل النبوة وبعدها بالإجماع (**وأما**) العصمة (**من غيره مما سنذكره**) من المعاصي (**فمن**) أي فهو من (**موجبات النبوّة**) بفتح الجيم أي الأمور التي يقتضيها منصب النبوة (**متأخر عنها**) كما هو شأن الموجب فلا يتأتى اشتراطه فيها وهذا ما عليه الجمهور أما على القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر قبل النبوّة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط (**وقولهم**) في

اسحاق بن راهويه وابن أبي شيبة ومحمد بن أبي عمر من حديث أبي ذر رضي الله عنه من حديث رسول الله ﷺ قال: «**كان الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرين ألفاً وكان الرسل خمسة عشر وثلثمائة رجل منهم أولهم آدم**» ولأبي يعلى سند فيه كلام من حديث أنس سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**بعث الله ثمانية آلاف نبي إلى بني إسرائيل أربعة آلاف وأربعة آلاف إلى سائر الناس**» وفي رواية كان ممن خلا من إخواني الأنبياء ثمانية آلاف نبي ثم كان عيسى ثم كنت (**قوله والعصمة إلخ**) اتفق جمهور المسلمين على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر قبل الوحي

---

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٣٩، ومسلم في المساقاة حديث ١٠٧.

أكمل أهل زمانه إن حمل على ظاهره استلزم عدم جواز تبيين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهارون فيجب أن المراد ممن ليس نبياً والعصمة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية وجوّز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلاً قال وأما الوقوع فالذي صح عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقاً فاجراً ظلوماً وإنما بعث من كان تقياً زكياً أميناً مشهور النسب حسن التربية والمرجع في ذلك قضية السمع

الشروط (**أكمل أهل زمانه أن حمل على ظاهره**) من العموم لجميع أهل الزمان (**استلزم**) لذلك (**عدم جواز**) إرسال (**نبيين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهارون**) والتمثل بموسى وهارون أظهر لثبوت إرسالهما معاً بنص الكتاب في آيات متعددة كقوله: ﴿ اذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ ﴾ [طه: ٤٣] ﴿ فَاذْهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآ ﴾ [الشعراء: ١٥] ﴿ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ ﴾ [طه: ٤٧] ونحوها (**فيجب**) في تأويل اشتراطه (**أن المراد**) كونه أكمل أهل زمانه (**ممن ليس نبياً**) وحاصله تخصيص العموم (**والعصمة**) المشترطة معناها (**تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له**) أي لمن وصف بها (**قدرة المعصية**) وقد لخص المصنف في التحرير هذا التعريف وذكر معه تعريفاً آخر فقال: وهي أي العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منهاغير ملجئ أي بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثاني يلائم قول الإمام أبي منصور الماتريدي: العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه يعني قول أبي منصور: إنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره على فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء اهـ. (**وجوّز القاضي**) أبو بكر الباقلاني (**وقوع الكفر**) منهم (**قبل البعثة عقلاً**) لكن لم يقع أصلاً (**قال**) يعني القاضي (**وأما الوقوع فالذي صح عند أهل الإخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقاً فاجراً ظلوماً وإنما بعث من كان تقياً زكياً أميناً مشهور النسب حسن التربية والمرجع في ذلك**) كله عندنا (**قضية السمع**) أي ما تقتضيه الأدلة السمعية

وبعده ولا يجوز الكفر عليهم في حال صغرهم تبعاً للوالدين لأنهم مؤمنون بالله عارفون به حقيقة فلا يجري عليهم حكم الكفر تبعاً. والفضلية من الخوارج جوّزوا الكفر عليهم لأنهم جوّزوا عليهم المعاصي وكل معصية عندهم كفر وفساد هذا القول لا يخفى على المتأمل. وقوم جوّزوا عليهم إظهار كلمة الكفر عند خوف القتل على الإصرار على الإيمان بل أوجبوا ذلك لأن عدم إظهار الكفر حينئذ يوجب إلقاء النفس في التهلكة وإلقاؤها فيها حرام لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥] أجيب بأنه لو جاز إظهار الكفر عند الخوف من القتل لكان أولى

وموجب العقل التجويز والتوبة. ثم إظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيرهم ويندفع النفور عنهم. وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وفي كلامهم ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها وعلى هذا لا يبعد لأن اشتراط

وقد اقتضت كل ذلك (و)أما (**موجب العقل**) فهو (**التجويز والتوبة**) فالعقل لا يمنع وقوعه ثم محو أثره بالتوبة قبل النبوة فإن قيل: تجويز وقوعه منهم ينافي ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم اتصافهم بما ينفر منهم وأيّ منفر أشد من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره قلنا قد أجاب القاضي عن ذلك بقوله: (**ثم إظهار المعجزة**) أي بعد وقوعه والتوبة عنه (**يدل على صدقهم و**)على (**طهارة سريرتهم**) أي نقاء قلوبهم من أدناس المعاصي (**فيجب**) لذلك (**توقيرهم ويندفع النفور عنهم**) ولقد كان الإمساك في هذا المختصر عن هذا التجويز أولى (**وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في**) اشتراط (**الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وفي كلامهم**) أي كلام المخالفين في اشتراط الذكورة (**ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها**) فالنبي على هذا إنسان أوحي إليه بشرع سواء أمر بتبليغه والدعوة إليه أم لا فإن أمر بذلك فهو نبي رسول وإلا فهو نبي غير رسول (**وعلى هذا لا يبعد**) ما ذهبوا إليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن هو نبي غير رسول (**لأن اشتراط**

الأوقات به وقت إظهار الدعوة لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكه وجواز إظهار الكفر وقت إظهار الدعوة يؤدي إلى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل (**قوله وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليه السلام**) قال الإمام جلال الدين جار الله اتفق أهل السنة والجماعة أن الذكورة شرط النبوة خلافاً للأشعري واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال العقل وكمال الدين وهما معدومان في النساء لقوله عليه الصلاة والسلام: «**هن ناقصات عقل ودين**» وبقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم﴾ [يوسف: ١٠٩] وبقول علي رضي الله تعالى عنه لو كانت الخلافة تصلح لأمرأة لكانت عائشة رضي الله تعالى عنها تستحق الخلافة. وقال الصابوني: الصحيح ما ذهبنا إليه لأن النبوة والرسالة تقتضي الاشتهار بالدعوة وإظهار المعجزة ولزوم الاقتداء والأنوثة توجب الستر وبينهما تناف ولأن النساء لا يصلحن للإمارة والسلطنة والقضاء وإقامة الصلاة بالإجماع وهذه الأحكام من فروع النبوة والرسالة فلأن لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى واحتج الأشعري بقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ﴾ [مريم: ١٦] لأنه تعالى ذكرها في عداد الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وأرسل إليها جبريل عليه السلام قال تعالى: ﴿فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧] وقال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ﴾ [مريم: ١٩] والجواب أن هذا لا يستلزم المطلوب قطعاً والله تعالى أعلم (**قوله وعلى هذا**) أي

الذكورة لكون أمر الرسالة مبنياً على الاشتهار والإعلان والتردد إلى المجامع للدّعوة ومبنى حالهن على التستر والقرار. وأما على ما ذكره المحققون من أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه وكذا الرسول فلا فرق. وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة متقدمة وقد يقال أن بلاء أيوب عليه السلام كان منفراً ويجاب بأن الشرط متقدم وجعل الأكل على الطريق

الذكورة لكون أمر الرسالة مبنياً على الاشتهار والإعلان والتردد إلى المجامع) أي مواضع اجتماع الناس (**للدّعوة**) أي ليدعوهم إلى الإيمان بما جاء به والعمل بمقتضاه (و)النسوة (**مبنى حالهن على التستر والقرار**) لا التردّد والاشتهار (**وأما على ما ذكره المحققون**) في معنى النبي والرسول (**من أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه وكذا الرسول فلا فرق**) بينهما بل هما بمعنى (**وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب**) أنزل عليه أو أمر بالعمل به (**أو**) له (**نسخ لبعض شريعة متقدمة**) على بعثته وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكى الإجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالإمام والبيضاوي وغيرهما.ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوّتها تمسكاً بقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ﴾ [آل عمران: ٤٢] الآيتين ويجاب عنه بأنه ليس وحياً بشرع إذ لا دلالة عليه في الآيات المذكور وقد تحصل في معنى النبي والرسول ثلاثة أقوال الفرق بينهما بالأمر بالتبليغ وعدمه وهو الأول المشهور والفرق بأن الرسول من له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة متقدّمة على بعثته وكونهما بمعنى واحد وهو الذي عزاه للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الأنبياء والرسل ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد في حديث أبي ذر الذي قدمناه هذا كلام في معنى النبي شرعاً وأما أصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرأ نافع من النبأ وهو الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل أي منبئ عن الله أو بمعنى اسم المفعول أي منبأ لأن الملك ينبئه عن الله بالوحي وبلا همز، وبه قرأ الجمهور، وهو إما مخفف المهموز بقلب الهمزة واواً ثم إدغام الياء فيها وإما من النبوة أو النباوة بفتح النون فيهما أي الارتفاع فهو أيضاً فعيل بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول لأن النبي مرتفع الرتبة على غيره أو مرفوعها وسيأتي تلخيص لهذا أواخر الكتاب (**وقد يقال**) إيراداً على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة (**أن بلاء أيوب عليه**) الصلاة و(**السلام كان منفراً**) أيّ منفر كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص الأنبياء (**ويجاب**) عنه (**بأن الشرط**) في حق أيوب (**متقدم**) على نبوته المتقدمة على عروض الابتلاء له

الفرق بين النبي والرسول بالدعوة لا تبعد نبوة مريم (**قوله وأما على ما ذكره المحققون إلخ**) يعني

منافياً هو على تقدير أن العرف كذاك إذ ذاك وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب النبوة واختلف فيه فقيل تجب عصمتهم من الكبائر مطلقاً دون الصغائر عمداً والمختار العصمة عنهما لا الصغائر غير المنفرة خطأً أو سهواً، ومن أهل السنة من منع السهو عليه وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليدين كان قصداً منه وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو والأصح جواز السهو في الأفعال عليه

(**وجعل الأكل على الطريق منافياً**) للنبوة (**هو**) مبني (**على تقدير أن العرف كذاك**) أي كما ذكرنا آنفاً أنه قلة مروءة (**إذ ذاك**) أي في ذلك الوقت الذي هو زمن بعثه ذلك النبي (**وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب النبوة واختلف فيه**) أي في ذلك الغير الذي هو متعلق العصمة (**فقيل تجب عصمتهم من الكبائر مطلقاً**) عمداً وسهواً من غير تقييد بالعمد (**دون الصغائر**) المأتي بها (**عمداً**) فلا تجب عصمتهم منها عند هذا القائل فحالة السهو أولى عنده وهذا القول منقول عن إمام الحرمين منا وأبي هاشم من المعتزلة (**والمختار**) لجمهور أهل السنة (**العصمة**) أي وجوب عصمتهم (**عنهما**) أي عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر (**لا الصغائر غير المنفرة**) حال كون إتيان غير المنفرة (**خطأً**) في التأويل (**أو سهواً**) مع التنبيه عليه أما الصغائر المنفرة كسرقة لقمة أو حبة وتسمى صغائر الخسة فهم معصومون عنها مطلقاً وكذا من غير المنفرة كنظرة لأجنبية عمداً (**ومن أهل السنة من منع السهو عليه**) أي على نبينا ﷺ فقال: «**لا يقع منه سهو في فعل أصلاً**» (**وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليدين**) في الصحيحين (**كان قصداً منه وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو**) ومثل ذلك صلاته الظهر خمساً في حديث ابن مسعود في الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد الأول في الظهر في حديث ابن بحينة صححه الترمذي (**والأصح جواز السهو في الأفعال عليه**) والمذهب السابق غير مرضي

فلا يصح ما ذكروه من دعوى نبوة مريم لأجل ما له اشترطت الذكورة (**قوله المختار العصمة عنهما**) قلت واختلف القائلون بهذا فقال بعضهم إنه لا يتمكن من المعصية لاختصاصه بخاصة في ذاته تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي وقال بعضهم إنه يتمكن لكن الله تعالى يفعل في حقه لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية وأورد في شرح القصيد قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] أثبت العصيان والغواية وهو الذنب وأجاب بأنه كان قبل النبوة وإنما صار نبياً بعد خروجه من الجنة وإن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ﴾ [طه: ١٢٢] يدل عليه إذ الاجتباء كان متأخراً عن الواقعة لأن كلمة ثم للتراخي وقيل إنما صار عاصياً لتركه الأفضل وميله إلى الفاضل. قال الإمام جلال الدين جار الله فيه نظر لأنه خالف المأمور به فارتكب المنهى عنه ولا يقال لمن كان بهذه الصفة إنه ترك الأفضل ومال إلى الفاضل والله تعالى

قال ﷺ: «**إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني**» وظاهر قوله ﷺ «**إنما أنسى لأسنّ**» أنه يورد عليه النسيان فيتصف به إلا أنه لا يقرّ عليه فيما هو أمر ديني لكن ينبه. ومنع المعتزلة الكبائر قبل البعثة أيضاً للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له وأما فيما طريقه الإبلاغ فهم معصومون فيه من السهو والغلط وأما غير ذلك فهم فيه كغيرهم من البشر.

وإن قال به من أئمة المحققين أبو المظفر الإسفرايني لأنه مخالف للنص الصريح (**قال** ﷺ: «**إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني**»)[1] أخرجه الشيخان وغيرهما (**وظاهر قوله**) ﷺ («**إنما أنسى لأسنّ**[2] **أنه يورد عليه النسيان**») من قبل الله سبحانه وتعالى: (**فيتصف به إلا أنه لا يقرّ عليه فيما هو أمر ديني لكن ينبه**) فيكون ذلك النسيان سبباً يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالنسي فأنسّى بتشديد السين مبني للمفعول معناه يورد عليّ النسيان ولأسن معناه لأبين طريقاً يسلك في الدين هو سبب لإيراد النسيان بمعنى أنه ثمرة يترتب على النسيان لا باعث على إيراده (**ومنع المعتزلة الكبائر**) أي صدورها من نبيّ (**قبل البعثة**) له (**أيضاً للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له**) هذا كلام متعلق بالأفعال التي ليس طريقها الإبلاغ وهو منهي عنها (**وأما فيما طريقه الإبلاغ**) أي إبلاغ الشرع وتقريره من الأقوال وما يجري مجراها من الأفعال كتعليم الأمة بالفعل (**فهم معصومون فيه من السهو والغلط وأما غير ذلك**) أي ما ليس من القسمين السابقين كما يختص به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم وادّكار قلوبهم ونحوها مما يفعلونه لا ليتبعوا فيه (**فهم فيه كغيرهم من البشر**) في جواز السهو

أعلم. وأورد في شرح العمدة قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] أما الأولى فلأن العفو يدل على تقدّم الذنب وأما الثانية فظاهرة وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] فإنه أشار إلى الكواكب وهذه كلمة كفر وقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦] وهذا كذب وقد أخفى يوسف عليه الصلاة والسلام حريته عند البيع فإن ذلك يدل على كتمان الحق وهو ذنب وأجاب عن الآيتين بأنه محمول على ترك الأولى كما قيل حسنات الأبرار سيئات المقرّبين جمعا بين الدليلين. قلت: قال القاضي عياض: قال ابن عباس: مقصد الآية أنك مغفور لك غير مؤاخذ بذنب أن لو كان. وأما الآية الأخرى فأمر لم يتقدم للنبي ﷺ فيه نهي من الله تعالى فيعدّ معصية ولا عدّه الله تعالى عليه معصية. قال نفطويه: وقد حاشاه الله من ذلك بل كان مخيراً في

---

(١) أخرجه البخاري في الصلاة باب ٣١، ومسلم في المساجد حديث ٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٤.
(٢) أخرجه مالك في السهو حديث ٢.

قال القاضي أبو بكر: فيجوز كونه غير عالم بشرائع من تقدّمه وغير عالم ببعض المسائل التي يفرّعها الفقهاء والمتكلمون التي لا يخلّ عدم العلم بها بمعرفة التوحيد وكونهم غير عالمين بلغات كل من بعثوا إليهم إلا لغة قومهم وجميع مصالح أمور الدنيا ومفاسدها والحرف والصنائع اهـ. ولا شك أن المراد عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور فأما إذا خطرت فلا بد من علمهم بها وإصابتهم فيها أن اجتهدوا ابتداءً أو انتهاءً وكذا علم المغيبات إلا ما أعلمه الله

والغلط هذا الذي عليه أكثر العلماء خلافاً فالجماعة المتصوّفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في حق النبي ﷺ (**قال القاضي أبو بكر**) تفريعاً على ما عليه الأكثر (**فيجوز**) أي عقلاً (**كونه**) أي النبي (**غير عالم بشرائع من تقدّمه**) من الأنبياء (و)كونه (**غير عالم ببعض المسائل التي يفرّعها الفقهاء والمتكلمون**) لا مطلقاً ولكن المسائل (**التي لا يخلّ عدم العلم بها بمعرفة التوحيد و**)يجوز (**كونهم**) أي الأنبياء (**غير عالمين بلغات كل من بعثوا إليهم إلا لغة قومهم وجميع**) عطف على لغات أي ويجوز عقلاً كونهم غير عالمين بجميع (**مصالح أمور الدنيا ومفاسدها و**)جميع (**الحرف والصنائع اهـ**). كلام القاضي أبي بكر (**ولا شك أن المراد**) أي مراده مما ذكر (**عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور**) أي خطور تلك المسائل ببالهم (**فأما إذا خطرت**) لهم (**فلا بد من علمهم بها**) أي بأحكامها (**وإصابتهم فيها إن اجتهدوا**) بناء على الراجح أن للأنبياء أن يجتهدوا مطلقاً وعليه الأكثر أو بعد انتظار الوحي وعليه الحنفية واختاره المصنف في التحرير فإذا اجتهدوا فلا بد من إصابتهم (**ابتداءً أو انتهاءً**) لأن من قال: كل مجتهد مصيب أو منع الخطأ في اجتهاد الأنبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداء ومن جوّز الخطأ في اجتهادهم قال لا يقرّون عليه بل ينبهون فهم مصيبون عنده إما ابتداء حيث لم يتقدم خطأ وإما انتهاء حيث نبهوا على الصواب فرجعوا إليه (**وكذا علم المغيبات**) أي وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي منها (**إلا ما أعلمه الله**

أمرين قالوا وقد كان له أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل فيه وحي فكيف وقد قال الله تعالى ﴿فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢] فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقعدوا وأنه لا حرج عليه فيما فعل وليس عفا هنا بمعنى غفر بل كما قال النبي ﷺ: «**عفا الله لكم عن صدقة الخيل والرقيق**» ولم تجب عليهم قط أي لم يلزمكم ذلك قال القشيري: وإنما يقول العفو لا يكون إلا عن ذنب من لم يعرف كلام العرب قال ومعنى عفا الله عنك لم يلزمك ذنب. قال مكي: هو استفتاح كلام مثل أصلحك الله وأعزك. وقال السمرقندي: معناه عافاك الله. قال: والجواب عن الآية التي في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه ذكره على

تعالى به أحياناً. وذكر الحنفية تصريحاً بالتكفير باعتقادة أن النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

[الأصل العاشر
في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ]

الأصل العاشر: نشهد أن محمداً رسول اللّه أرسله إلى الخلق أجمعين خاتماً للنبيين وناسخاً لما قبله من الشرائع لأنه ادّعى النبوّة وأظهر المعجزة أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقروناً بدعوى النبوة بمعنى جعلها بياناً لصدقه فيما يدعيه من اللّه

تعالى به أحياناً وذكر الحنفية) في فروعهم (**تصريحاً بالتكفير باعتقادة أن النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى**: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]) واللّه أعلم (**الأصل العاشر**) في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ (**نشهد أن محمداً رسول اللّه أرسله إلى الخلق أجمعين**) بالهدى ودين الحق (**خاتماً للنبيين وناسخاً لما قبله من الشرائع**) والخلق بمعنى المخلوقين لأن إرساله إلى من يعقل من الأنس والجن قال بعض العلماء وإلى الملائكة نقل ذلك الشيخ الإمام أبو الحسن السبكي[1] وصرح الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١] بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث ﷺ إليهم ولنا في ذلك كلام أواخر الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع فليراجعه من آثر الوقوف عليه ولإثبات نبوّته ﷺ مسالك ذكر المصنف المشهور منها بقوله: (**لأنه**) أي لأن محمداً ﷺ (**ادّعى النبوّة**) أي الرسالة عن اللّه (**وأظهر المعجزة**) تصديقاً لدعواه وكل من ادّعى النبوبة وأظهر المعجزة تصديقاً لدعواه فهو نبي فمحمد ﷺ نبي وقد تكلم المصنّف كغيره على مقدمتي هذا الدليل فقال: (**أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك**) لأنه قد تواتر تواتراً ألحقه بالعيان والمشاهدة (**وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقروناً**) إتيانه بها (**بدعوى النبوة**) كائناً قرن تلك الأمور بدعواه النبوة (**بمعنى جعلها**) أي جعل تلك الأمور الخارقة من حيث

سبيل الفرض ليبطله كالواحد إذا أراد أن يبطل أمراً فيفرضه ثم يلزم عليه محالا وهذا معنى قول

---

(١) أبو الحسن السبكي: هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن علي بن مسوار بن سوار بن سليم السبكي (بضم السين المهملة، قرية من قرى منوف بمصر)، الحافظ تقي الدين أبو الحسن الفقيه الشافعي، ولد سنة ٦٨٣ هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ٧٥٦ هـ. له العشرات من المصنفات (كشف الظنون ٦/ ٧٢٠ ـ ٧٢٢).

تعالى، ولا نعني بالمعجزة إلا ذلك ووجه دلالتها أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن إلا فعلاً للّه سبحانه فمهما جعلها بينة على صدقه فيما ينتقل عن اللّه وهو معنى التحدّي فأوجده اللّه كان ذلك تصديقاً له من اللّه تعالى وذلك كالقائم بين يدي الملك مقبلاً على قوم يدعى أنه رسول الملك إليهم فإنه إذا قال للملك إن كنت صادقاً فيما نقلت عنك فقم على سريرك على خلاف عادتك

اقترانها بدعواه (**بياناً لصدقه فيما يدعيه من اللّه تعالى**) من أنه أرسله ليدعو الناس إلى الهدى ودين الحق (**ولا نعني بالمعجزة إلا ذلك**) أي الإتيان بأمر خارق للعادة يقصد به بيان صدق من ادّعى أنه رسول اللّه (**ووجه دلالتها**) أي المعجزة على الصدق (**أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن إلا فعلاً للّه سبحانه**) فإن قيل: المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما إذا قال الرسول معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فإنه معجز دال على صدقه كما في المواقف وغيره، قلنا: قد جرى المصنف على أن كفهم عن ذلك فعل للّه سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كما يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل وإذ قد تقرر أن المعجزة ليست إلا فعلا للّه تعالى (**فمهما جعلها**) الرسول (**بينة**) أي دلالة واضحة (**على صدقه فيما ينتقل عن اللّه**) تعالى (**وهو**) أي ذلك الجعل (**معنى التحدّي**) فإن جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لأن أصل معنى التحدي طلب المباراة في الحداء بالإبل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أيّ أمر كان فإذا ادّعى النبوّة وجعل المعجزة بينه صدقه بأن قال آية صدقي أن يوجد اللّه تعالى لي كذا مما تعجزون عنه (**فأوجده اللّه**) تعالى موافقاً لقوله: (**كان ذلك**) الإيجاد على وفق ما قال (**تصديقاً له من اللّه تعالى**) وقد تبع المصنف حجة الإسلام في إيراد مثل مشهور في كتب القوم بشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه إياه بإيجاد المعجزة على وفق دعواه فقال: (**وذلك**) التصديق للرسول بإيجاد الخارق على وفق دعوى النبوة (**كالقائم**) أي كتصديق القائم (**بين يدي الملك**) من ملوك الدنياحال كون ذلك القائم (**مقبلاً على قوم**) بحضرة الملك (**يدعي أنه رسول**) ذلك (**الملك إليهم فإنه**) أي ذلك المدعي للرسالة عن الملك (**إذا قال للملك**) المرسل له (**إن كنت صادقاً فيما نقلت عنك**) من الرسالة إلى هؤلاء (**فقم على سريرك على خلاف عادتك**

القاضي البيضاوي: وقوله هذا ربي على سبيل الفرض فإن المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالإفساد وبهذا يجاب عن قول صاحب الأمالي قوله ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] مشكل غاية الإشكال لأن الدال على عدم إلهية الكوكب إن كان التغير فقد وجد قبل الأفول ولا معنى لاختصاصه به وإن كان الغيبة عن البصر فيلزم في حق اللّه تعالى.

ففعل حصل للحاضرين علم قطعي بأنه صدّقه بمنزلة قوله: صدقت. والذي أظهره الله تعالى ثلاثة أمور أعظمها القرآن ثم حاله في نفسه التي استمر عليها مع ضميمة أنه لم يصحب معلماً أدبه ولا حكيماً هذبه ثم ما ظهر على يديه من الخوارق كانشقاق القمر وتسليم الحجر وسعي الشجر إليه وحنين الجذع الذي كان يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة وشرب القوم والإبل الكثير من الماء القليل الذي مج فيه بعدما نزحت البئر في الحديبية

ففعل حصل للحاضرين علم قطعي بأنه صدّقه بمنزلة قوله) أي الملك (**صدقت**) واقتصر المصنف على قوله: قم على خلاف عادتك لأن القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الإسلام فقم على سريرك ثلاثاً واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكاناً لا تعتاده تصوير آخر لمخالفة العادة ويؤخذ من جملة ما سبق أنه لا بد في المعجزة من تعذر معارضتها لأن ذلك حقيقة الإعجاز وأن توافق الدعوى لتكون حجة لصدقها فلو قال مدعي الرسالة معجزتي أن أحيي ميتاً ثم أتى بخارق آخر كنتق جبل لم يدل ذلك على صدقه ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذباً بالدعوى فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب فنطق فقال: إنه كاذب لم يعلم أنه صادق بل يتأكد اعتقاد كذبه بذلك ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال: أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر غيري على الإتيان بشيء منها كفي وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه (**والذي أظهره الله تعالى**) لنبينا ﷺ من المعجزات (**ثلاثة أمور أعظمها القرآن ثم**) **الأمر الثاني**: (**حاله في نفسه التي استمر عليها**) من عظيم الأخلاق وشريف الأوصاف التي سيأتي تفصيل بعضها ومن الكمالات العلمية والعملية (**مع ضميمة أنه لم يصحب معلماً أدبه ولا حكيماً هذبه ثم**) **الأمر الثالث**: (**ما ظهر على يديه من الخوارق**) للعادات (**كانشقاق القمر**) له فرقتين (**وتسليم الحجر**) عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم إرهاصاً أي تأسيساً للنبوة وتمهيداً من أرهصت الحائط إذا أسسته ولا يسمى معجزة (**وسعي الشجر إليه وحنين الجذع الذي كان يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة**) ممن حضره سواء قلنا أنه نابع من الأصابع نفسها أو أنه تكثير للماء القليل بخلق ماء آخر معه ببركة وضع الأصابع فيه (**وشرب القوم والإبل الكثير**) عددهم وعددها (**من الماء القليل الذي مج فيه بعدما نزحت البئر في الحديبية**)

وإن كان كونه انتقل من كمال وهو العلو إلى نقصان فقد كان ناقصاً عند الإشراق. وأيضاً فذلك معلوم له قبل الأفول أنه يافل وأنه في المشرق مساو لحالته في المغرب. وعن قوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ

وكانوا ألفاً وأربعمائة وأكل الجم الغفير كما في حديث أبي طلحة وكانوا ألفاً من أقراص يأكلها رجل واحد وإخبار الشاة المشوية بأنها مسمومة وصح في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يؤكل وغير ذلك مما أفرد بالتصنيف. وقول السهيلي في بعض هذه أنها علامة لا معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى

بتخفيف الياء الأخيرة وتشديدها وهي مكان على مرحلة من مكة **(وكانوا ألفاً وأربعمائة)** وفي رواية ألفاً وخمسمائة واقتصر المصنف على الأولى لأن عددها محقق باتفاق الروايتين **(وأكل الجم الغفير)** أي العدد الكثير جداً **(كما في حديث أبي طلحة وكانوا ألفاً من أقراص يأكلها رجل واحد)** والظاهر أن المصنف ركب ما ذكره من واقعتين سهواً واقعة أبي طلحة وواقعة جابر في إطعام أهل الخندق فإن الذي في الصحيحين أن القوم في واقعة أبي طلحة كانوا سبعين أو ثمانين رجلاً وفي واقعة جابر كانوا ألفاً وكان جابر قد أمر بصاع شعير عنده فطحن وذبح بهيمة أي شاة صغبرة فطبخها ثم أخبر النبي ﷺ بذلك وقال: تعالى أنت ونفر معك فدعا النبي ﷺ أهل الخندق كلهم وأمر أن لا يخبز العجين ولا تنزل البرمة وأنه ﷺ حضر وبصق في العجين والبرمة وبارك ثم أمر امرأة جابر أن تدعو خابزة تخبز معها وأن تقدح أي تغرف الطعام بحضرته قال جابر كما في الصحيحين وهم ألف فأقسم بالله لأكلوا حتى تركوا وانحرفوا وإن برمتنا لتغط أي لتفور كما هي وإن عجيننا ليخبز كما هو وفي رواية للبخاري أن النبي ﷺ قال لامرأة جابر: **«كلي هذا»** يعني البقية وأهدي فإن الناس أصابتهم مجاعة **(وإخبار الشاة المشوية)** له ﷺ **(بأنها مسمومة و)**قد **(صح في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يؤكل وغير ذلك)** عطف على قوله: انشقاق القمر أي وكغير ذلك من المعجزات **(مما أفرد)** لكثرته **(بالتصنيف)** ومن أجلّ ما صنف فيه كتاب دلائل النبوة للحافظ أبي بكر البيهقي وهذا النوع أحد ما عقد له في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلاً وفي كل من الكتب السنة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطوّلات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك والوارد في كل من هذه الخوارق وإن كان خبر واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك **(وقول السهيلي**[1] **في بعض هذه)**

كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣] بأنه لم يكن قاصد الإسناد الفعل إلى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد

---

(١) السهيلي: هو عبد الرحمن بن عبد الله بن أصبغ بن الحسين بن سعدون بن رضوان بن فتوح الخثعي، أبو زيد السهيلي الأندلسي (سهيل قرية من قرى مالقة) ولد سنة ٥٠٨ هـ، وتوفي بمراكش سنة ٥٨١ هـ، له من الكتب: «الإيضاح والتبيين لما أبهم من تفسير الكتاب المبين»، «التعريف =

النبوة ليس بذاك فإنه منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها إلى أن توفاه الله تعالى كأنه في كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له كان معجزة وكأنه يقول في كل ساعة إني رسول الله وهذا دليل صدقي وأما القرآن فهو المعجزة العقلية الباقية على طول الزمان الذي أعيا كل بليغ بجزالته وغرابة أسلوبه وبلاغته لا

الخوارق (**أنها علامة**) للنبوة (**لا معجزة**) أي لا تسمى بذلك (**بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بذاك**) أي ليس بمقبول لأن المقبول لعلو مرتبته يشار إليه بما يشار به إلى البعيد (**فإنه**) ﷺ لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك فهو (**منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها**) أي الدعوى (**إلى أن توفاه الله تعالى كأنه في كل ساعة**) أي في كل وقت (**يستأنفها**) أي الدعوى (**فكل ما وقع له**) من الخوارق (**كان معجزة**) لاقترانه بدعوى النبوة حكماً (**وكأنه يقول في كل ساعة**) أي كل وقت (**إني رسول الله**) إلى الخلق (**و**)كأنه يقول في كل وقت وقع فيه خارق للعادة (**هذا دليل صدقي**) هذا تمام الكلام في الأمر الثالث (**وأما**) الأول وهو (**القرآن فهو المعجزة العقلية**) أي التي يهدي إلى إعجازها العقل لمن كان عارفاً بطرق البلاغة أو كانت البلاغة سليقة. ومع كون المعجز عنه معقولاً فهو منقول أيضاً عمن قصد المعارضة ممن سوّلت له نفسه ذلك فأقر بالعجز مع كونه من فرسان البلاغة ومنهم من أتى بما فضح به نفسه عند أبناء جنسه كما لا يخفى على من ألمّ بالتواريخ (**الباقية**) نعت ثان للمعجزة فإن كون القرآن معجزاً وصف له باق (**على طول الزمان الذي**) خبر ثان عن ضمير القرآن فإن من أوصافه أنه الذي (**أعيا كل بليغ بجزالته وغرابة أسلوبه وبلاغته**) والجزالة يقابلها الركة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب إذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل يعملون ويفعلون والمطالع على مثل ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١﴾ [المزمل: ١] ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَآقَّةُ ۝٢﴾ [الحاقة: ١، ٢] ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١﴾ [النبأ: ١] وأما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وإن أمكن

نفيه على سبيل الاستهزاء بالكفار ويمكن أن يقال إنه من قبيل إسناد الفعل إلى السبب لأن تعظيم الكفار للصنم حمله عليه السلام عليه وعن الآية التي في حق يوسف عليه الصلاة والسلام أنه إنما كتم حريته ولم يبينها لاستشعاره بقتل الإخوة إياه إذا أظهر ذلك وذلك جائز قبل النبوة والله تعالى أعلم.

= والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء الأعلام»، «رسالة في رؤية الله تعالى في المنام ورؤية رسوله عليه الصلاة والسلام»، «الروض الأنف في شرح غريب السير»، «المختصر الوجيز فيما تضمن كتاب الله العزيز في ذكر من لم يسم فيه باسمه العليم من نبي وولي وغيرهما آدمي أو ملك أو غير ذلك من كل شيء»، «مسألة السر في الأعور الدجال»، «كتاب الفرائض». (كشف الظنون ٥/ ٥٢٠).

بالأولين فقط كقول القاضي ولا بالصرف عن التوجه إلى معارضته وسلبهم القدرة عند قصد ذلك خلافاً للمرتضى وغيره وإلا كان الأنسب ترك بلاغته فإنه إذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان أظهر في خرق العادة به وأما حاله فما استمر عليه من الآداب الكريمة والأخلاق الشريفة التي لو أفنى العمر في تهذيب النفس لم تحصل كذلك كالحلم وتمام التواضع للضعفاء بعد تمام رفعته وانقياد الخلق له والصبر والعفو مع الاقتدار عن المسيء إليه ومقابلة السيئة بالحسنة والجود وتمام الزهد في الدنيا والخوف من الله تعالى حتى أنه ليظهر عليه ذلك

بالنسبة إلى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به في شرح المقاصد لأن مقدوراته تعالى لا تتناهى واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة معها لاندراج مفهومها في مفهوم البلاغة اصطلاحاً (**لا بالأولين**) أي وليس إعجازه بالجزالة وغرابة الأسلوب (**فقط**) دون البلاغة (**كقول القاضي**) أبي بكر بن الطيب الباقلاني (**ولا**) أي وإن لا يكن ما ذكرنا بأن كان ما ذكروه من أن إعجازه بالصرف (**كان الأنسب**) على قولهم (**ترك بلاغته فإنه إذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان أظهر في خرق العادة به**) ولأن القول بالصرف ينافي المنقول عمن كان يسمعه من البلغاء من طربهم لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزالته ومن وصفهم إياه بما يدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك (**وأما**) الأمر الثاني وهو (**حاله**) ﷺ (**فما**) أي فهو ما (**استمر عليه من الآداب الكريمة الأخلاق الشريفة التي لو أفنى العمر**) بالبناء للمفعول (**في تهذيب النفس لم تحصل**) لمن أفنى عمره في التهذيب (**كذلك**) أي كما حصلت له ﷺ وتلك الأخلاق هي ما ورد من سماته الشريفة بالأسانيد الصحيحة التي هي في كل منها إخبار آحاد متعددة يفيد مجموعها تواتر القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له ﷺ (**كالحلم**) وهو كما في الشفاء حالة توقر وثبات عند الأسباب المحركات (**وتمام التواضع**) منه ﷺ (**للضعفاء بعد تمام رفعته و**)تمام (**انقياد الخلق له والصبر**) وهو حبس النفس عند حلول ما تكره (**والعفو**) وهو ترك المؤاخذة بالذنب (**مع الاقتدار**) وقوله: (**عن المسيء إليه**) متعلق بالعفو (**ومقابلة السيئة بالحسنة والجود**) وقد مر تفسيره في صحيح البخاري عن ابن عباس: كان النبي ﷺ أجود الناس بالخير وكان أجود ما يكون في رمضان[1] الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبي ﷺ شيئاً قط فقال لا[2] (**وتمام الزهد في الدنيا و**)شدة (**الخوف من الله تعالى حتى أنه ليظهر عليه**) أثر (**ذلك**)

---

(١) أخرجه البخاري في بدء الوحي باب ٦،٥ والصوم باب ٧.
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ١١/ ١٥.

الخوف الشديد إذاعصفت الريح ونحوه ودوام فكره وتجديد التوبة والإنابة في اليوم سبعين مرة كلما بدا له من جلال الله وكبريائه قدر فيستقصر بنظره إليه ما هو

الخوف الشديد (**إذا عصفت الريح ونحوه**) أي نحو وقت عصف الريح من الأوقات التي تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره أو نحو ما ذكر من هذه الأخلاق الشريفة كالوفاء بالوعد وأداء الأمانة وصلة الرحم والحياء وما ينتظم في هذا السلك فقد كان ﷺ مقاماً في كل منها (**ودوام فكره**) كما وصفه بذلك ابن أبي هالة فيما أورده القاضي أبو الفضل عياض[1] في الشفاء بقوله: كان ﷺ متواصل الأحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن أراد تعرّف شيء مما صدر من آثار هذه الأوصاف الشريفة منه ﷺ فعليه بكتاب الشفاء وما في معناه من التآليف (**وتجديد التوبة والإنابة في اليوم سبعين مرة**) بل أكثر ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**والله لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة**»[2] وفي صحيح مسلم عن الأغرّ بن يسار المزني قال: قال رسول الله ﷺ: «**يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب إليه في اليوم مائة مرة**»[3] وروى أبو داود والترمذي وصححه وابن ماجه عن ابن عمر قال كنا نعدّ لرسول الله ﷺ في المجلس الواحد مائة مرة «**رب اغفر لي وتب عليّ إنك أنت التوّاب الرحيم**»[4] ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان الذنب وهو ﷺ في الرتبة العليا من العصمة بين المصنف معنى التوبة والاستغفار في حقه ﷺ بما حاصله أنهما ليسا عن ذنب وإنما توبته الرجوع إلى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة إلى ما ارتقى إليه من المقامات الأكملية فإنه عليه أفضل الصلاة

---

(١) عياض: هو عياض بن موسى بن عياض بن عمر بن موسى، القاضي أبو الفضل اليحصبي البستي المراكشي، المحدث المالكي، ولد سنة ٤٧٦ هـ، وتوفي بمراكش سنة ٥٤٤ هـ، من تصانيفه: «الأجوبة المخيرة عن الأسئلة المحيرة»، «أخبار القرطبيين»، «الإعلام في حدود الأحكام»، «إكمال المعلم شرح صحيح مسلم»، «الإلماع في ضبط الرواية وتقييد السماع»، «بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد»، «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب الإمام مالك»، «جامع التاريخ»، «السيف المسلول على من سب أصحاب الرسول»، «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»، «الصفا بتحرير الشفا»، «العيون الستة في أخبار سبتة»، «غريب الشهاب»، «غنية الكاتب وبغية الطالب»، «القواعد»، «كتاب العقيدة»، «مشارق الأنوار في اقتفاء صحيح الآثار الموطأ والصحيحين» في الحديث، «مشارق الأنوار في تفسير غريب الحديث» الحديث، «مطامح الأفهام في شرح الأحكام»، «نظم البرهان على صحة جزم الأذان». (كشف الظنون ٥/ ٨٠٥).

(٢) أخرجه البخاري في الدعوات باب ٣.

(٣) أخرجه مسلم في الذكر حديث ٤٢.

(٤) أخرجه أبو داود في الوتر باب ٢٦، والترمذي في الدعوات باب ٣٨، وابن ماجه في الأدب باب ٥٧.

فيه من القيام بشكره وطاعته والفراغ عن هوى النفس وحظوظها مما لا يقع إلا لمن استولت عليه معرفة اللّه تعالى حتى زهد في نفسه حتى إنه ما انتصر لنفسه قط إلا أن تنتهك حرم اللّه وما خير بين شيئين إلا اختار أيسرهما. ولعمري إن من رآه طالباً للحق لم يحتج عند مشاهدة وجهه الكريم إلى غيره لظهور شهادة طلعته المباركة بصدق لهجته وصفاء سريرته كما قال المرتاد للحق فما هو إلا أن رأيت

والسلام (**كلما بدا له من جلال اللّه وكبريائه قدر**) كان مرتقياً ذلك من كمال إلى أكمل (**فيستقصر بنظره إليه**) أي إلى ما بدا له (**ما هو فيه من القيام بشكره**) تعالى على تلك الإنعامات العظيمة (**وطاعته**) فيرجع إلى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر وقوله: (**والفراغ**) بالجر عطفاً على الحلم كالمعطوفات قبله فمن أوصافه الشريفة الفراغ (**عن هوى النفس**) أي ميلها إلى مشتهياتها (**و**)عن (**حظوظها**) المنعوت ذلك الفراغ بأنه (**مما لا يقع إلا لمن استولت عليه معرفة اللّه تعالى حتى زهد في نفسه حتى أنه**) ﷺ (**ما انتصر لنفسه قط إلا أن تنتهك حرام اللّه**) تعالى جمع حرمة أي الأمور التي أثبت لها الاحترام (**وما خير بين شيئين إلا اختبار أيسرهما**) أي على من صدر منه التخيير وإن كان الأحظ له ﷺ الشيء الآخر فقد ساق صاحب الشفاء بإسناده من الموطأ رواية يحيى بن يحيى إلى عائشة رضي اللّه عنها قالت ما خير رسول اللّه ﷺ في أمرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه وما انتقم رسول اللّه ﷺ لنفسه إلا أن تنتهك حرمة اللّه تعالى فينتقم للّه بها[1] وهو في الصحيحين وسنن أبي داود بمعناه وغالب ألفاظه وفي موضع آخر من الشفاء قالت عائشة رضي اللّه عنها ما رأيت رسول اللّه ﷺ منتصراً من مظلمة ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم اللّه تعالى وهو عند مسلم وأبي داود بلفظ ما ضرب رسول اللّه ﷺ شيئاً قط بيده ولا خادماً ولا امرأة إلا أن يجاهد في سبيل اللّه وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم اللّه تعالى فينتقم للّه[2] وهذان الحديثان دالان على زهده ﷺ في كل ما فيه حظ للنفس (**ولعمري**) وأصله القسم بحياة المتكلم (**إن من رآه**) حال كون ذلك الرائي (**طالباً للحق لم يحتج عند مشاهدة وجهه الكريم إلى غيره لظهور شهادة طلعته المباركة بصدق لهجته**) أي كلامه لأن المتكلم يلهج بالكلام أي يصدر منه متكرراً (**وصفاء سريرته كما قال المرتاد للحق فما هو إلا أن رأيت**)

---

(١) أخرجه البخاري في المناقب باب ٢٣، والأدب باب ٨٠، ومسلم في الفضائل حديث ٧٧، وأبو داود في الأدب باب ٤، ومالك في حسن الخلق حديث ٢.

(٢) انظر الحاشية السابقة.

وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب وقلت في قصيدة أمتدحه بها:

إذا لحظت لحاظك منه وجهاً ونازلت الهوى بعض النزال
شهدت الصدق والإخلاص طرّاً ومجموع الفضائل في مثال

وفي قصيدة:

إذا لحظت لحاظك منه وجهاً شهدت الحق يسطع منه فجرا
خلياً عن حظوظ النفس ما إن أرقت منه يوماً قط ظفرا

وتفصيل شيمه الكريمة تستدعي مجلدات هذا كله مع العلم بأنه إنما نشأ بين قوم لا يعلمون علماً ولا أدباً يرون الفخر ويتهالكون عليه والإعجاب

وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب) والمرتاد للحق هو الطالب له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضي الله عنه فقد روى الترمذي وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال لما قدم رسول الله ﷺ المدينة جئت لأنظر إليه فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وفي الشفاء عن أبي رمثة «وهو بكسر الراء وسكون الميم وفتح الثاء المثلثة» التيمي رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ ومعي ابن لي فأريته فلما رأيته قلت هذا نبي الله حقاً قال المصنف ناظماً لهذا المعنى: (و)قد (**قلت في قصيدة أمتدحه. بها**:

إذا لحظت لحاظك منه وجها ونازلت الهوى)

أي الحبة (**بعض النزال**) أي كنت أهلاً لمحبته غير محجوب بحجاب الحرمان (**شهدت الصدق والإخلاص طرّا**) أي جملة (**ومجموع الفضائل في مثال**) أي في ذات مشخصة هي ذاته الشريفة قال (**وفي**) قصيدة:

(إذا لحظت لحاظك منه وجها شهدت الحق يسطع منه فجرا)

وفاعل يسطع ضمير يعود إلى الحق وفجراً حال منه لأنه مؤوّل بالمشتق أي يسطع منه منيرا:

(خلياً عن حظوظ النفس ما إن أرقت منه يوماً قط ظفرا)

يعني أن هوى النفس وحظوظها التي من شأنها أن تسترق من اتصف بشيء منها لم تصل إلى الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من جنابة الشريف ﷺ (**وتفصيل شيمه الكريمة تستدعي مجلدات**) تؤلف فيها ولا تستوفيها (**هذا**) الذي اتصف به من كريم الشيم وعظيم الأخلاق (**كله مع العلم بأنه إنما نشأ بين قوم لا يعلمون علماً ولا أدباً يرون الفخر**) رأياً

ويتغالون فيه معبوداتهم حظوظ النفس معبوداتهم لم يؤثر عنه أنه خرج عنهم إلى حبر من أهل الكتاب تردد إليه ولا حكيم عوّل عليه بل استمرّ بين أظهرهم إلى أن ظهر بمظهر علم واسع وحكمة بالغة مع بقائه على أميته لا يقرأ ولا يكتب وأخبر عن مغيبات ماضية وأمم خالية لا يطلع عليها إلا من مارس الكتب واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان لندرة سعة المعرفة في أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم باليسير الكائن عنده و« **عن أمور مستقبلة** » مثل قوله تعالى: ﴿ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ

يذهبون إليه (**ويتهالكون عليه**) وهو أن يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه واحتقار لمن يفاخره والتهالك على الشيء الازدحام على أخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضاً بسببه (و) يرون (**الإعجاب**) أي الخيلاء والكبر رأياً (**ويتغالون فيه**) أي يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه وأصل المغالاة من غلوة السهم أي المسافة التي يقطعها إذا رمى به أي المراماة لينظر أي غلوة أبعد مسافة أو من الغلاء ضد الرخص بأن ينادي على السلعة فيمن يزيد فيحاول كل أخذها بأغلى مما دفع صاحبه ثم توسع بإطلاقه على كل مبالغة فيها مغالبة (**معبوداتهم حظوظ النفس**) كما قال تعالى: ﴿ أَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ [الفرقان: ٤٣] وفي قوله: (**معبوداتهم**) الخ مبالغة في التشبيه فالتركيب على المختار تشبيه بليغ وعلى رأي استعارة وقد حاز ﷺ هذه المناقب العظيمة مع أنه (**لم يؤثر**) أي لم ينقل (**عنه أنه خرج عنهم إلى حبر**) أي عالم (**من أهل الكتاب تردد إليه**) ليتعلم منه (**ولا**) إلى (**حكيم عوّل عليه**) ليتهذب به (**بل استمرّ بين أظهرهم إلى أن ظهر بمظهر علم واسع وحكمة بالغة**) ذلك المظهر هو ذاته الشريفة إذ هي موضع ظهور العلم والحكمة ففي الكلام شبه التجريد (**مع بقائه**) ﷺ (**على أميته لا يقرأ ولا يكتب**) وذلك أبهر لشأنه وأظهر لبرهانه (**وأخبر**) ﷺ (**عن مغيبات ماضية**) من أخبار قرون سالفة (و) أحوال (**أمم خالية لا يطلع عليها إلا من مارس الكتب واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان**) بالعلم (**لندرة سعة المعرفة في أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم**) أي بخله (**باليسير الكائن عنده**) من ذلك فلا يسمح بتعليم شيء منه لأحد بل قد كان أهل الكتاب كثيراً ما يسأله الواحد أو العدد منهم عن شيء فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف وإخوته وأصحاب الكهف ولقمان وابنه وأشباه ذلك وما في التوراة والإنجيل والزبور وصحف إبراهيم وموسى مما صدّقه فيه العلماء بها ولم يقدروا على تكذيبه (و) أخبر ﷺ: (« **عن أمور مستقبلة** ») فوقعت كما أخبر (**مثل قوله تعالى**) في الروم لما غلبتهم فارس ﴿ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ

....

سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بِضْعِ سِنِينَ ﴾ [الروم: ٢ ـ ٤] «وإذا ثبتت نبوّته ﷺ ثبتت نبوّة سائر الأنبياء لثبوت كل ما أخبر به» وهو المراد بالسمعيات.

سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بِضْعِ سِنِينَ ﴾ [الروم: ٢ ـ ٤] وقوله: ﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾ [الفتح: ٢٧] وقوله: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ﴾ [النور: ٥٥] الآية فكان جميع هذا كما قال ﷺ: (**«وإذا ثبتت نبوّته ﷺ ثبتت نبوّة سائر الأنبياء لثبوت كل ما أخبر به»**) ﷺ ونبوّتهم من جملته (و) ما أخبر به (**هو المراد بالسمعيات**) في كتاب أصول الدين.

....

[الركن الرابع
في السمعيات]

وها هو الركن الرابع في السمعيات ومداره على عشرة أصول.

الأصل الأول
في الحشر والنشر

أما الملّي فقاطع بهما للقطع بورودهما عن اللّه ورسوله قال تعالى: ﴿ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] وقال تعالى: ﴿ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ

(**وها هو الركن الرابع في السمعيات**) أي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك مما ينبئ عنه تراجمه وأما الإمامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف أوّل الكتاب على أنه ليس من العقائد الأصلية بل من المتممات لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً وإنما نظم في سلك العقائد تأسياً بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى أن هذا وإن تم في نصب الإمام لا يتم في كل مباحث الإمامة فإن منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول اللّه ﷺ أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل ونحو ذلك فلذا واللّه أعلم نظمت في سلك العقائد وأدخلها بعد المصنفين في تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح (و) هذا الركن (**مداره**) أيضاً (**على عشرة أصول**).

الأصل الأول: في الحشر والنشر) والنشر إحياء الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم إلى موقف الحساب ثم إلى الجنة والنار (**أما الملّي**) أي المنسوب إلى ملة أي شريعة جاء بها نبي من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيتها (**فقاطع بهما للقطع بورودهما عن اللّه ورسوله**) ولا خلاف بين الشرائع في الأصول الاعتقادية إنما الاختلاف بينهما في الفروع وكل ما ورد في شريعتنا من أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة وقد (**قال تعالى**: ﴿ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]) وقال تعالى: (﴿ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ

(**الركن الرابع في السمعيات ومداره على عشرة أصول: الأصل الأول: في الحشر والنشر إلخ**) قلت لو كان لي من الأمر شيء قدمت أحوال البرزخ على أحوال القيامة وهذا الحشر

ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾ ﴾ [القيامة: ٤٠]) وقال تعالى: ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ [لقمان: ٢٨] وقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [النساء: ٨٧] وقال تعالى: ﴿ ثم إلينا تحشرون ﴾ وقال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [الروم: ٢٧] وتكرر كثيراً حتى صار

ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾ ﴾ [القيامة: ٤٠]) وقال تعالى: (﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ [لقمان: ٢٨]) وقال تعالى: (﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [النساء: ٨٧]) وقال تعالى: ﴿**ثم إلينا تحشرون**﴾ وقال تعالى: (﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [الروم: ٢٧]) أي بتقدير تمثيل قدرته بقدركم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [الروم: ٢٧] فإن جميع مقدوراته تعالى بالنسبة إلى قدرته التي هي صفته القديمة سواء لا يتصور فيها تفاوت بالأهونية (**وتكرر**) ذلك الحشر والنشر في كلام اللّه تعالى ورسوله (**كثيراً**) كقوله تعالى قال: ﴿ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨] قل: ﴿ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يس: ٧٩] وقوله تعالى: ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [الإسراء: ٥١] و﴿ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨] وقوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ﴿٤﴾ ﴾ [القيامة: ٣، ٤] وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ﴾ [ق: ٤٤] ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴿٨٦﴾ ﴾ [مريم: ٨٥، ٨٦] وقوله تعالى: ﴿ ۞ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٩﴾ ﴾ [العاديات: ٩] إلى غير ذلك من الآيات وقد تواتر معناه في الأحاديث النبوية (**حتى صار**)

للأجساد عند أهل الحق لأن إحياء اللّه تعالى الأبدان بعد موتها وتفرق أجزائها ممكن عقلاً وكل ما لا يأباه العقل وأخبر صادق القول عنه فهو حق وإلا لم يكن الصادق صادقاً فيكون القول بحشر الأجساد وإحيائها حقاً أما الأول وهو أن الإحياء ممكن عقلاً فلأن الإمكان بالنظر إلى القابل حاصل لأن أجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة لأنه لو لم تقبلهما لم تتصف بهما فتكون الأجزاء قابلة لهما وكذا بالنظر إلى الفاعل حاصل للزومه لأمرين حاصلين أحدهما كونه تعالى قادراً على الإيجاد والثاني كونه عالماً بأعيان أجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق أنه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها وإيجاد الحياة فيها فثبت أن حياة الأبدان ممكن وأما الثاني وهو اخبار الصادق عنه بقوله تعالى: ﴿ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] فأول خلق حياتهم بالأرواح والأجساد فكذا الإعادة وقوله تعالى: ﴿ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩] وقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ﴾ [الحج: ٧] والذي في القبور والأجساد دون الأرواح وقوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ

مما علم بالضرورة وانعقد الإجماع على كفر من أنكرهما جوازاً أو وقوعاً وإن لم يجمع على الإكفار بجحد كل فرض وأوجبه المعتزلة عقلاً بناء على إيجابهم ثواب المطيع وعقاب العاصي وعندنا وجوب وقوعه لإخباره به فقط ونجوّز العفو عمن مات مصرّاً على الكبائر بشفاعة النبي أو دونها وعندهم لا أثر للشفاعة إلا في زيادة الثواب للوجوب الذي ذكرناه ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر

لكثرة تكراره في الكتاب والسنة وعلى ألسنة علماء الأمة (**مما علم بالضرورة**) من الدين فلا يتوقف على نظر (**وانعقد الإجماع على كفر من أنكرهما**) أي الحشر والنشر (**جوازاً أو وقوعاً**) أي أنكر جواز وقوعهما أو أنكر وقوعهما وإن جوّزه وقد أنكرهما معاً الفلاسفة الزاعمون أن لا معاد إلا الروحاني لا الجسماني وهذا الإنكار هو أحد الأمور التي كفروا بها (**وإن لم يجمع على الإكفار بجحد كل فرض**) كما ستعرفه في الخاتمة بل قد وقع بين أئمتنا خلاف في إكفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة كالمعتزلة وغيرهم والمعتمد عدم تكفيرهم (**وأوجبه المعتزلة**) أي قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من الحشر والنشر (**عقلاً بناء**) منهم (**على إيجابهم**) على اللّه تعالى (**ثواب المطيع**) أي إثابته (**وعقاب العاصي**) أي معاقبته (**وعندنا وجوب وقوعه**) أي ما ذكر من الحشر والنشر (**لإخباره**) تعالى (**به فقط**) في كتبه وعلى ألسنة رسله لا لإيجاب العقل وقوعه (**و**) لا يجب عندنا على اللّه شيء فنحن لذلك (**نجوّز العفو عمن مات مصرّاً على الكبائر بشفاعة النبي**) ﷺ (**أو دونها**) بمحض فضل اللّه سبحانه قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] وروى أنس بن مالك أنه ﷺ قال: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»(١) أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان والبزار والطبراني وروى أحمد بإسناد جيد أنه ﷺ قال: «**شفاعتي لمن يشهد أن لا إله إلا اللّه مخلصاً وأن محمد رسول اللّه يصدّق لسانه قلبه وقلبه لسانه**»(٢) (**وعندهم**) أي المعتزلة (**لا أثر للشفاعة إلا في زيادة الثواب للوجوب**) أي لأجل قولهم بالوجوب (**الذي ذكرناه**) عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصراً على المعصية وإثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته (**ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر**)

أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤﴾ [القيامة: ٣، ٤] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١] وغير ذلك من الآيات الدالة على حشر الأجساد يوم القيامة. وذهبت الفلاسفة إلى حشر الأرواح دون الأجساد وشبهتهم من وجهين: **أحدهما**: أن حشر

(١) أخرجه الترمذي في القيامة باب ١١، وابن ماجه في الزهد باب ٣٧. وأحمد في المسند ٣/ ٢١٣.
(٢) أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٣٠٧، ٥١٨.

سمعاً عندنا قال تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨] لو شفعوا لكن لا يقع ذلك ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وعقلاً عندهم على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية بناء على أن العفو عنهم مخالف للحكمة على ما ظنوا فيمتنع عقلاً عليه تعالى فيجب العقاب كما أسمعناك من

إنما الخلاف في دليله فلا يجوز وقوعه (**سمعاً عندنا**) أي من جهة دلالة السمع قال تعالى: (﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨]) أي (**لو شفعوا لكن لا يقع ذلك**) أي إتيانهم بالشفاعة قال تعالى: (﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] و) لا يجوز العفو عن الكفر (**عقلاً**) أي من جهة دلالة العقل (**عندهم**) أي المعتزلة (**على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية بناء**) منهم (**على أن العفو عنهم**) أي عن الكفار (**مخالف للحكمة على ما ظنوا**) قالوا قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وفي جواز العفو عن المسيء تسوية بينهما (**فيمتنع**) العفو (**عقلاً عليه تعالى فيجب العقاب**) أي وقوعه منه تعالى لأنه يثبت بترك العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة (**كما أسمعناك**) في الأصل الرابع من أصول الركن الثالث

الأجساد موقوف على صحة إعادة المعدوم وهو محال فكذا الموقوف عليه بيانه أن الحكم عليه بصحة العود يقتضي تعينه في ذاته وتخصصه في نفسه وهو بعد عدمه نفي محض ليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه باطلاً. **والثاني**: أنه لو قتل إنسان وأكله آخر وصار جزأ من الآكل فالجزاء المأكول إما أن يعاد في المأكول منه فقط فحينئذ ضاع بدن الآكل أو في الآكل فقط فحينئذ ضاع بدن المأكول منه أو جعل جزأ لبدنيهما معا وهو محال وأياً ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب عن الأول أن هذا الحكم على الوجود في الذهن فإنه يصح أن يعاد في الخارج لا على المعدوم المطلق. والجواب عن الثاني مبني على مقدمة وهي أن لكل إنسان أجزاء أصلية من أول عمره إلى آخره والإنسان بها إنسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حياتها وأجزاء فضلية وهي ما زاد على ذلك وقد وقع التفاوت فيها فإن السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالين وإذا تقرر هذا فالمعاد من كل من الإنسانين أجزاؤه الأصلية التي يكون بها الإنسان إنساناً فإن تلك الأجزاء هي الباقية من أول عمره إلى آخره وهي الحاضرة لنفس الإنسان حالة السكر والنوم وأما الشكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن الذي يغفل عنه الإنسان في أكثر أحواله فإنه لا يعاد إذ لا مدخل له في الإنسانية وإذا كان كذلك فالجزء المأكول أصلي من الإنسان المأكول منه فضلي من المتغذي وهو الآكل فإذا أعيد فلا يعاد في الآكل ويعاد في المأكول منه فحينئذ لا يلزم أن لا يكون أحدهما معاداً بتمامه وإنما يلزم ذلك لو كان الجزء الثاني أصلياً من كل منهما وهو ليس كذلك (**قوله وعقلاً عندهم على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية**) تقدم تسميته ونسبته (**وقوله على ما ظنوا**) قلت تقدم

معنى الوجوب المنسوب إليه تعالى في كلامهم. ويشفع الأنبياء والصلحاء.

(**من معنى الوجوب المنسوب إليه تعالى في كلامهم**) وقد أجيب بعد التنزل إلى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسيء كحرمانه النعيم دون تعذيب بالنار (**ويشفع الأنبياء**) عليهم الصلاة والسلام (**والصلحاء**) من الشهداء وغيرهم للأحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث أبي سعيد في الصحيحين أن ناساً قالوا يا رسول اللّه: هل نرى ربنا يوم القيامة الحديث بطوله وفيه فيقول اللّه تعالى: «**شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين**»[1] الحديث وحديث أبي سعيد أيضاً عند الترمذي وحسنه «**إن من أمتي من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين على قدر عمله**»[2] ومنها حديث الترمذي وابن ماجه

الكلام فيه (**قوله والحق إعادة ما انعدم إلخ**) تقدم تحقيقه في دليل أهل الحق على حشر الأجساد (**قوله ويشفع الأنبياء إلخ**) هذا مؤخر الحصول عما بعده ولم يذكر لأهل السنة دليلاً ولا للمخالف شبهة إلا ما يشير إليه من البناء على الوجوب المتقدم واحتج الإمام أبو العباس الصابوني لأهل السنة بقوله تعالى للكفرة: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨] ولو لم تنفع الشفاعة للمؤمنين لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر فائدة وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] وهذا أمر بالشفاعة لكل مؤمن وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: «**إن لكل نبي دعوة مستجابة فمنهم من دعا بها على قومه ومنهم من اتخذها دنيا وأني ادّخرت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة لمن قال لا إله إلا اللّه**» ومما اشتهر واستفاض فيما بين الأمة حتى قرب من حد التواتر قوله ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**» وهذا نص في الباب وقد روي عن رسول اللّه ﷺ في الصحاح والحسان أخبار بألفاظ مختلفة بحيث لو جمعت آحادها لبلغت حد التواتر في إثبات الشفاعة فلا أقل من الاشتهار. وإنكار ما اشتهر من الأخبار بدعة وضلالة. قلت: من الصحاح حديث أنس بطرق وحديث حذيفة وحديث عبد اللّه بن عمرو وحديث أبي سعيد الخدري وحديث عبد اللّه بن مسعود ومن الحسان حديث أنس باللفظ الذي اشتهر وحديث عوف بن مالك وحديث عبد اللّه بن أبي الجدعاء وحديث جابر بن عبد اللّه عند الطبراني قال أبو العباس: وشبهة المعتزلة في ذلك قول اللّه تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] والفاسق غير مرضي ولأن في الشفاعة سؤالا من اللّه تعالى أن يجعل عدوّه وليه وأهل النار أهل الجنة وأنه ليس بمستحسن ولأن في إثبات الشفاعة لأصحاب الكبائر تحريض

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٣٠٢، وأحمد في المسند ٣/ ٩٤.

(٢) أخرجه الترمذي في القيامة باب ١٢.

واختلف في كيفية الإعادة فذهبت طائفة من الكرامية إلى أن الجواهر لا تنعدم بل تتفرق ثم يجمعها سبحانه ويؤلفها على النهج الأول والحق إنها تنعدم إلا بعضاً

وابن حبان وغيرهم «**ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من بني تميم**»(١) (و) قد (**اختلف في كيفية الإعادة**) بعد الموت ومصير البدن تراباً (**فذهبت طائفة من الكرامية**) أتباع محمد بن كرام(٢) بتشديد الراء وبعضهم يخففها (**إلى أن الجواهر**) أي الأجزاء التي منها تأليف البدن (**لا تنعدم بل تتفرق**) وتختلط بغيرها وتتصوّر بصورة التراب مثلاً وقد زالت عنها الحياة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب (**ثم يجمعها**) اللّه (**سبحانه ويؤلفها على النهج الأول**) كما كانت وأصل النهج سلوك الطريق يطلق مراداً به الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا ووجه ما قاله هؤلاء بأن الأجزاء

الناس على الذنوب وأنه لا يجوز. والجواب أن الظالم المطلق المذكور في القرآن هو الكافر وأن المرتضى في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] كل مؤمن لما معه من الإيمان والطاعات ولأن المراد من الآية أنهم لا يشفعون إلا لمن رضي اللّه بشفاعته فلم قلتم إن اللّه لا يرضى لصاحب الكبيرة وفيه الخلاف. وعن قولهم فيه سؤال أن اجعل عدوك ولياً قلنا غير مستقيم بنيتم هذا على أصولكم الفاسدة أن المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الإيمان فيصير عدو اللّه تعالى فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدو اللّه بارتكاب الكبائر، نص على هذا أبو حنيفة رحمه اللّه تعالى في كتاب العالم والمتعلم، ولا يصير أهلا للنار مطلقا بل فيه سؤال أن يعامل عبده بفضله وكرمه، قولهم: تحريض للناس على الذنوب. قلنا: ليس كذلك فإنا لا نحكم بوجوب الشفاعة ليأمن العبد العذاب ويتكل على الشفاعة ويتجرأ على الذنوب بل نقول بجوازها وتصورها في حق كل فرد من أصحاب الكبائر ليرجو نيل الشفاعة ولا ييأس من العفو والمغفرة، وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخليد أصحاب الكبائر تعريض للناس على اليأس والقنوط من رحمة اللّه تعالى وأنه كفر قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧] (**قوله واختلف في كيفية الإعادة**)

---

(١) أخرجه الترمذي في القيامة باب ١٢، وابن ماجه في الزهد باب ٣٧.

(٢) هو أبو عبد اللّه محمد بن كرّام السجستاني، ولد بسجستان ثم انتقل حين شب إلى خراسان حيث موطن الحشوية والمشبهة أرض مقاتل بن سليمان، وكانت خراسان ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة، وقد بشر محمد بن كرام، بجانب مذهبه في التجسيم، بروح الزهد والتنسك توفي عام ٢٥٥ هـ.
والكرامية كانت لهم معتقدات عدة تأثروا بالفلاسفة كما أنهم أوّلوا كثيراً من النصوص. وقد اختلف اتباع ابن كرام وانقسموا إلى اثني عشرة فرقة خالفت بعضها بعضاً، وقد فصل أراءها ومعتقداتها كل من: الملل والنحل ص ١٠٨، التبصير ص ٦٥، الفرق ص ٢١٥، العبر ١/ ١٠، مقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٧.

منصوصاً عليه ثم تعاد بعينها لظاهر قوله ﷺ: « **كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب** » والمسألة عند المحققين ظنية والحق إعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرّق لا الحكم بأنه إنما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه لشمول القدرة

المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريبة والله سبحانه عالم بتلك الأجزاء وإنها لأي بدن من الأبدان قادر على جمعها وتأليفها لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعاً وهو المطلوب وهؤلاء ينكرون إعادة المعدوم (**والحق إنها**) أي الجواهر التي منها تأليف البدن (**تنعدم**) كلها (**إلا بعضاً**) منها (**منصوصاً عليه**) في الحديث الصحيح وهو عجب الذنب (**ثم تعاد بعينها**) بعد عدمها وإنما قلنا بذلك (**لظاهر**) قوله ﷺ: (« **كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب** ») والحديث في الصحيحين وغيرهما بطرق وألفاظ منها في الصحيحين « **ليس من الإنسان شيء لا يبلى إلا عظماً واحداً هو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة** »(١) وفي رواية لمسلم وأبي داود والنسائي « **كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب** »(٢) وفي أخرى لمسلم أيضاً « **إن في الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً منه يركب الخلق يوم القيامة** » قالوا أيّ عظم هو يا رسول الله قال: « **عجب الذنب** »(٣) وفي رواية لأحمد وابن حبان قيل: وما هو يا رسول الله قال: « **مثل حبة خردل منه تنسلون** »(٤) وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم موحدة محله أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الأربع (**والمسألة عند المحققين ظنية**) يعني مسألة أن الإعادة هل هي جمع الجواهر المتفرقة المختلطة أو إيجادها بعد عدمها وممن صرح بذلك منهم حجة الإسلام في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد قال: فإن قيل فما تقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم تعادان جميعاً أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض قلنا كل ذلك ممكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعني أن الأدلة الواردة ظنية قال المصنف: (**والحق**) أن في المسألة بحسب ما قامت عليه الأدلة وقوع الكيفيتين (**إعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرّق**) من الأجزاء (**لا الحكم بأنه**) أي الشأن (**إنما يكون**) الوجه الذي يقع عليه الإعادة (**كذا**) أي إعادة المعدوم (**بعينه أو كذا**) أي جمع المتفرق أي إنما يكون على أحد

قلت البعث قبل الشفاعة في الوجود على ما قدمنا وقد قدمنا تحقيق هذا في حشر الأجساد

---

(١) أخرجه مسلم في الفتن حديث ١٤١.
(٢) أخرجه مسلم في الفتن حديث ١٤٣، وأبو داود في السنة باب ٢٢، والنسائي في الجنائز باب ١١٧.
(٣) أخرجه مسلم في الفتن حديث ١٤٢.
(٤) أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٣٢٢.

لكل الممكنات والإعادة إحداث كالإبداع للأول وغاية طريان العدم على المبدع أوّلاً تصييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة بإيجاده من عدمه الأصلي فكذا من عدمه الطارئ لأن الموجود ثانياً مثله بل هو بعد فناء عينه وهذا لأن وجود عيشه أوّلاً إنما كان على وفق تعلق العلم به والفرض أنها أيضاً بعد طريان العدم ثابتة في العلم متعلقاً بإيجادها وعندي يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم وتقررها فيه على هذا أعني الثبوت والتقرر العلمي إذ يبعد من العقلاء ذوي الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه وكذا لا أجزم بأن

الوجهين على التعيين دون الآخر (**للحكم باستحالة خلافه**) لأن خلافه ممكن وإنما قلنا بوقوع الإعادة على الكيفيتين معاً (**لشمول القدرة**) الإلهية (**لكل الممكنات**) وكل من إعادة ما انعدم وتأليف ما تفرق أمر ممكن أما إمكان تأليف ما تفرق فظاهر كما مرّ وأما إمكان إعادة ما انعدم فأشار إليه بقوله: (**والإعادة إحداث كالإبداع للأول**) أي الإيجاد من عدم لم يسبقه وجود (**وغاية طريان العدم على المبدع أوّلاً تصييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة**) الإلهية (**بإيجاده من عدمه الأصلي فكذا**) أي كتعلقها بإيجاده من عدمه الأصلي يتعلق بإيجاده (**من عدمه الطارئ**) كما نبه عليه قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩] وقوله تعالى: وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال: ﴿مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨، ٧٩] فالإيجاد الثاني ليس ممتنعاً لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته وإلا لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه الذاتي لا يختلف بحسب الأزمنة فلا يكون ممتنعاً في وقت ممكناً في وقت وإذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في انتفاء وجوبه فيكون ممكناً وهو المطلوب فمعنى الإعادة أن الموجود ثانياً هو الموجود أولاً (**لأن الموجود ثانياً مثله**) أي مثل الأول (**بل هو**) الموجود أوّلاً وجد (**بعد فناء عينه**) وجوداً ثانياً (**وهذا**) أي القول بأن الموجود أولاً هو الموجود ثانياً بعينه لا مثله إنما ذهبنا إليه (**لأن وجود عيشه أوّلاً إنما كان على وفق تعلق العلم به**) أي بوجوده (**والفرض أنها**) أي الموجودات (**أيضاً بعد طريان العدم**) عليها (**ثابتة في العلم**) حال كونه (**متعلقاً**) في الأزل (**بإيجادها**) لوقت وجودها إذ المعدومات التي برزت إلى الوجود إنما وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها إلى الوجود وبعده والموجودات التي طرأ عليها العدم إنما عدمت على حسب تعلق العلم في الأزل وإذا وجدت ثانياً فعلى حسب تعلق العلم في الأزل بإيجادها قال المصنف رحمه الله: (**وعندي**) أنه (**يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم وتقررها فيه على هذا أعني الثبوت والتقرر العلمي إذ يبعد من العقلاء ذوي الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه**) فإن المعتزلة يقولون

....

الإفناء بكلمة أفن كإيجاده بكلمة كن أو بواسطة إحداث ضد هو الفناء الواحد للكل أو بعدد كل جزء أو بنفي شرط هو البقاء الذي يخلقه اللّٰه تعالى حالاً فحالاً في الجوهر فإذا لم يخلقه انتفى بل الكل في حيز الجواز والحكم بأحدها عيناً لا يقوى فيه موجب غير أنا لا نقول بخلق الإفناء لا في محل ونحوه

المعدوم شيء وثابت فإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد قولهم المعدوم ثابت إذا لم يحمل على ما قاله المصنف: لا يتحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل عليه إذ ليس للثبوت معنى إلا الوجود والتحقق ولو قيل: المعدوم موجود لكان كلاماً متناقضاً لا يصدر عن عاقل ثم على ما أوّله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم **(وكذا)** أي وكما أقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر **(لا أجزم)** بقول من الأقوال التي اختلف فيها القائلون بصحة الفناء على الجواهر فلا أجزم **(بأن الإفناء)** أي إفناء الجوهر **(بكلمة أفن كإيجاده بكلمة كن)** كما ذهب إليه أبو الهذيل[(١)] من المعتزلة **(أو)** إن إفناء الجوهر **(بواسطة أحداث ضد)** له **(هو الفناء الواحد للكل)** أي كل أجزاء البدن كما قاله ابن[(٢)] الإحنيد من المعتزلة فإنه ذهب إلى أن الفناء وإن لم يكن متحيز الكنه يكون حاصلاً في جهة عينة فإذا أحدثه اللّٰه تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها **(أو)** أن إفناءالجوهر بواسطة إحداث أضداد متعددة **(بعدد كل جزء)** من أجزاء الجسم وهي الجواهر التي تألف منها الجسم في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر في الزمان الثاني كما ذهب إليه ابن شيث منهم أيضاً **(أو)** إن الإفناء **(بنفي)** أي بسبب نفي **(شرط هو البقاء الذي يخلقه اللّٰه تعالى حالاً فحالاً في الجوهر فإذا لم يخلقه انتفى)** الجوهر كما ذهب إليه الأكثرون من أصحابنا والكعبي[(٣)] من المعتزلة **(بل الكل)** أي كل هذه الأقوال **(في حيز الجواز والحكم بأحدها عيناً لا يقوى فيه موجب)** أي دليل يوجب القول به **(غير أنا لا نقول بخلق الإفناء)** أي بأن الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفناء هو خلق فناء واحد **(لا في محل)** فتفنى به الجواهر بأسرها كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وفي تعبير المصنف بخلق الإفناء تسامح **(ونحوه)** أي ولا نقول بنحو هذا القول من

....

---

(١) أبو الهذيل: هو محمد بن الهذيل بن عبد اللّٰه بن مكحول العبدي أبو الهذيل العلاف المتكلم البصري المعتزلي ولد في البصرة سنة ١٣٥ هـ واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، كف بصره في آخر عمره، توفي ببغداد سنة ٢٢٦ هـ. له كتاب «الميلاس»، (كشف الظنون ٦/ ١١، وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠).

(٢) في نسخة الإخشيد وقوله فيما يأتي ابن شيث في نسخة ابن شبيب وليحرر كتبه مصححه.

(٣) الكعبي: تقدمت ترجمته.

وكذا يجوز كونه جسمانياً فقط بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد في الورد والنار في الفحم أو روحانياً جسمانياً ببناء على القول

الأقوال الظاهر بطلانها كقول أبي علي الجبائي وأتباعه بأنه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجوهر وقول النظام[1] أن الجسم ليس بباق بل يخلق حالاً فحالاً فتى لم يخلق فتى (**وكذا يجوز كونه**) أي الحشر (**جسمانياً فقط بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد**) أي كسريان ماء الورد (**في الورد والنار في الفحم**) فالمعاد

(**قوله وكذا يجوز كون الحشر جسمانياً**) قلت وهو الحق على ما قدمنا (**قوله القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد في الورد والنار في الفحم**) قلت أورده الإمام القونوي، وزاد: أجرى اللّه العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي في الجسد فإذا فارقته توفي الموت الحياة قالوا الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فإن اللّه تعالى أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء في العالم ما دامت الشمس طالعة كذلك يخلق الحياة للبدن ما دامت الروح فيه وإلى هذا القول مال مشايخ الصوفية. قال: وهذا الكلام في جنسيته على طريق الإجمال لا في حقيقته لأنها غير معلومة للبشر أصلاً. قال عبد اللّه بن بريدة: إن اللّه تعالى لم يطلع على الروح ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلاً. وقال النظام: الروح جوهر باق لا يفنى وإن مكانه في الجسم مكان النار في الفحم ما دامت الأخلاط معتدلة فإذا فسدت الأخلاط خرجتلاً وقال معمر من المعتزلة: روح الإنسان عين من الأعيان لا يجوز عليها الانقسام ولا الحركة ولا السكون ولا تفتقر إلى محل وأنه يدبر البدن ويحركه ويسكنه ولا يجوز إداركه ولا رؤيته. وقالت الأوائل: جوهر روحاني قائم بنفسه غير متجز وليس بجسم ولا منطبع في جسم ولا متصل به ولا منفصل عنه. وهذه مذاهب سبعة متقاربة. ذكر الغزالي أن للإنسان روحين أحدهما بخار لطيف يعتدل باعتدال المزاج وهو الحامل لقوى الحس والحركة ويفنى بالموت ويتلاشى فصناعة الطب عليه تدور في تعديله وإصلاحه والثاني لطيفة ربانية مضافة إلى الرب تعالى في قوله ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] ويدّعى أنها جوهر بسيط غير منقسم ولا متحيز وهو حامل الأمانة التي هي المعرفة والتكليف وهو القلب في لسان الصوفية وإنه يبقى بعد الموت لقوله تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] قال وأولى الأقوال هو الأول قال فإن قيل أليس قال اللّه تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] فنهى عن الكلام لأنها من أمر ربي لا من أمركم فالجواب إنما نهى عن الكلام في حقيقة الروح وهي غير معلومة للبشر أصلا بل هي في علم اللّه

---

(١) النظام: هو ابراهيم بن سيار بن هانىء البصري. أبو إسحاق النظام، من أئمة المعتزلة فيلسوف متكلم، انفرد بآراء كثيرة، وله عدة مصنفات، توفي سنة ٢٣١ هـ، (انظر: الأعلام ١/ ٤٣، تاريخ بغداد ٦/ ٩٧، أمالي المرتضى ١/ ١٣٢، اللباب ٣/ ٢٣٠، خطط المقريزي ١/ ٣٤٦، سفينة البحار ٢/ ٥٩٧، النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤، تاريخ المسعودي ٦/ ٣٧١).

بأنها جوهر مجرد لا تفنى بفناء البدن ترجع إلى البدن أي إلى تعلقها به وأكثر

وهو كل من الروح والبدن جسم فلا معاد إلا لجسم وأوفى قوله: (**أو روحانياً**) بمعنى الواو أي ويجوز كون الحشر روحانياً (**جسمانياً بيناء على القول بأنها**) أي الروح (**جوهر مجرد**) ليس بجسم ولا قوّة حالة في الجسم بل تتعلق به تعلق التدبير والتصرف (**لا تفنى بفناء البدن ترجع إلى البدن أي إلى تعلقها به**) أي بما كانت متعلقة به من الأبدان فالمعاد شيئان جسم وروح تعاد إليه وهي ليست بجسم وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والفرق بينه وبين مذهب التناسخية[1] كما قال الإمام الرازي: في نهاية العقول أن التناسخية يقولون: بقدم الأرواح وردّها إلى الأبدان في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى أبدانها لا في هذا العالم بل في الآخرة

تعالى الذي أحاط بكل شيء علماً، أما الكلام في جنسه على طريق الإجمال فهو من العلم القليل الذي آتانا اللّه تعالى بقوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وذلك أنا إذا قلنا إنه جسم لم نخرجه من أمره بل للّه الأمر جميعاً وعلمنا القليل هو أنا نعلم أن الموجود على ضربين قديم وحادث فالقديم ذات اللّه وصفاته والحادث الأجسام والأعراض ونعلم أن الروح ليس بقديم لثبوت دلالة الوحدانية وابطال قديمين وإذا استحال أن يكون قديماً فهو إما عرض أو جسم أعرضنا عن العرض لأن العرض لا ينتقل ولا يقبض والروح منقول ومقبوض فعلمنا أنه جسم وقولنا بأنه جسم لا يدل على أنا عرفنا حقيقتها لأن لفظ الجسم اسم مطلق ينطلق على جميع الأجسام والأجسام متماثلة ولها خصائص وصفات لا يعرفها إلا خالقها اللطيف الخبير وقد ورد في الحديث ما يدل على أنه جسم وهو «**أن روح المؤمن تعرج بها الملائكة إلى العرض**» و«**أن أرواح الشهداء في حواصل طير تعلق من ثمار الجنة ثم تأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش**» و«**أن روح الميت ترفرف فوق نعشه تنادي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي**» و«**أن الأرواح تجمع في الصور ثم إذا نفخ في الصور تخرج إلى أجسادها ولها دوي كدوي النحل**» و«**أن أرواح الكفار تجمع في بئر برهوت**» وكلها تدل على أنه جسم لأن هذه الأوصاف أوصاف الأجسام (**قوله أو روحانياً جسمانياً إلخ**) قلت:

---

(١) التناسخ: عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر. وأهل التناسخ المنكرون للمعاد الجسماني يقولون: إن النفوس الناطقة إنما تبقى مجردة عن الأبدان إذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيء من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية أي الجسمانية، فتخلصت ووصلت إلى عالم القدس، وأما النفوس التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تردد الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها، فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان، ويسمى هذا الانتقال نسخاً. وقيل: ربما نزلت من البدن الإنساني إلى بدن حيوان يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان، ويسمى هذا الانتقال مسخاً، وقيل: ربما نزلت إلى الأجسام النباتية ويسمى رسخاً، وقيل إلى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخاً (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥١١ ـ ٥١٢).

المتكلمين على الأول لقوله تعالى: ﴿فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾﴾ [الفجر: ٢٩] والتجرد ينافيه وكذا ما ورد من أن أرواح بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتفع في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش وأرواح الكفار في طيور سود في سجين

والقول بالنفوس المجردة لا يرفع بانفراده أصلاً من أصول الدين بل ربما يؤيده اهـ ملخصاً (**وأكثر المتكلمين على الأول**) وهو أن الروح جسم لطيف سار كما مرّ (**لقوله تعالى**: ﴿فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾﴾ [الفجر: ٢٩] **والتجرد ينافيه**) أي ينافي الدخول في العباد بمعنى الدخول في أبدانهم لأن المجرد لا يكون داخلاً في البدن لا بكونه جزأً منه ولا قوّةً حالة فيه إذ المجرد كما مرّ عبارة عما ليس بجسم ولا قوّة حالة في الجسم بل هو لا مكاني فلا يقبل إشارة حسية وإنما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتدبير الملك أمور إقليمه وليس حالاً به (**وكذا ما ورد**) في الحديث (**من أن أرواح بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتفع في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش وأرواح الكفار في**) أجواف (**طيور سود في سجين**) كل ذلك ينافي التجرد كما مرّ والوارد في أرواح بعض المؤمنين هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق قال: سألنا عبد الله يعني ابن مسعود عن تفسير هذه الآية ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عمران: ١٦٩] فقال: أما إنا قد سألنا عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: «**أرواحهم في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل**»[1] وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «**أن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة أو شجر الجنة**»[2] وتعلق

وبقي أنه روحاني فقط وهو مذهب الفلاسفة وقد تقدم إبطاله (**قوله بناء على القول بأنها جوهر مجرد لا يفنى إلخ**) قلت تقدم أن النظام قال بنحو هذا والله أعلم (**قوله وكذا ما ورد من أن أرواح بعض المؤمنين إلخ**) قلت قال الإمام القونوي ثم الأرواح على أربعة أوجه أرواح الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تخرج من أجسادهم ويصير مثل صورتها مثل المسك والكافور وتكون في الجنة وتأكل وتنعم وتأوي بالليل إلى قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح الشهداء فتخرج من أجسادها وتكون في أجواف طيور خضر في الجنة تأكل وتنعم يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠] وتأوى بالليل إلى قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح المطيعين من المؤمنين بين السماء والأرض في الهواء وأما أرواح الكفار في جوف طيور سود في سجين والسجين تحت الأرض

---

(١) أخرجه مسلم في الإمارة حديث ١٢١.
(٢) أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٣، باب ١٩.

ومن أهل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما ولهم أيضاً ظواهر والمسألة ظنية.

بضم اللام معناه تتناول بفمها والوارد في أرواح الكفار لم يحضرني حين هذه الكتابة تخريجه وأقرب ما وجدت إلى لفظه ما أخرجه ابن منده عن أم كبشة بنت المعرور قالت: دخل علينا النبي ﷺ فسألناه عن هذه الأرواح فقال: «**إن أرواح المؤمنين في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأكل من ثمارها وتشرب من مياهها وتأوي إلى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون ربنا ألحق بنا إخواننا وآتنا ما وعدتنا وأن أرواح الكفار في حواصل طير سود تأكل من النار وتشرب من النار وتأوي إلى حجر في النار يقولون ربنا لا تلحق بنا إخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا**» وروى البيهقي وابن أبي شيبة من طريق ابن عباس رضي اللّه عنهما عن كعب موقوفاً عليه قال: «**جنة المأوى فيها طير خضر ترتقي فيها أرواح الشهداء تسرح في الجنة وأرواح آل فرعون في طير سود تغدو على النار وتروح وأرواح أطفال المسلمين في عصافير في الجنة**» وأخرج هناد بن السري في الزهد عن هزيل هو ابن شرحبيل قال: إن أرواح آل فرعون في أجواف طير سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها المذكور في قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِئَالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٥، ٤٦] الحديث وكعب وهزيل تابعيات فلقولهما هذا حكم المرسل لأن مثله لا يقال: من جهة الرأي ويقوم مقام هذه الأحاديث في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح في الأحاديث الصحيحة بأن الملك يعرج بها عند قبضها وما في مسند أحمد بإسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء يرفعه من أن روح الكافر ينتهي بها إلى السماء فلا يفتح لها أن روحه تطرح طرحاً (**ومن أهل السنة جماعة على**) المذهب (**الثاني**) وهوأن الحشر روحاني جسماني (**كالغزالي**) حجة الإسلام (و) الإمام أبي منصور (**الماتريدي وغيرهما**) كالراغب والحلمي (**ولهم أيضاً ظواهر**) تمسكوا بها (**والمسألة ظنية**) لا قاطع فيها. واعلم أن صاحب شرح المقاصد قال: قد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأرواح حتى سبق إلى كثير من الأوهام ووقع في

السابعة قلت قد جاء في الحديث في أرواح المؤمنين خلاف هذا روى الإمام أحمد بن حنبل عن النبي ﷺ أنه قال: «**نسمة المؤمن إذا مات طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه اللّه إلى جسده يوم يبعثه**» ورواه مالك في الموطا وقد روي عن عبد اللّه بن عمر وقال أرواح المؤمنين في أجواف طير خضر كالزرازير يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها والكل ينافي التجرد واللّه تعالى أعلم(**قوله ومن أهل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما**) قلت تقدم ما قال الغزالي ولا أحفظ عن الماتريدي ما يماثله واللّه تعالى أعلم.

والحياة عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح عادة فإذا فارقت الروح فارقته الحياة أيضاً.

ألسنة بعض العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الإحياء وغيره وذهب إلى أن إنكاره كفر، ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد: نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أن معنى ذلك أن يخلق اللّه تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدناً فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الأوّل بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه اهـ كلام شرح المقاصد. واعلم أن كلام الغزالي في الاقتصاد صريح في أن المعاد عين الأول فإنه قال: بعد أن ذكر ذلك فإن قيل: بم يتميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولهم أن المعاد هو عين الأول قلنا المعدوم منقسم في علم اللّه تعالى إلى ما سبق له وجود وإلى ما لم يسبق له وجود كما أن العدم في الأزل انقسم إلى ما سيكون له وجوده وإلى ما علم اللّه أنه لا يوجد وهذا الانقسام لا سبيل إلى إنكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الإعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال: وقد أطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت يعني مؤلفه الذي سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا في إبطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره ذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم لا لإثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة له ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة وذلك برجوع النفس إلى تدبير بدن من الأبدان اهـ كلام الاقتصاد وفيه من إبعاد حجة الإسلام عما نسب إليه ما لا يخفى. ولما ذكر المصنف الخلاف في حقيقة الروح عرّف الحياة الحادثة ليظهر مغايرتها للروح فقال: (**والحياة عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح**) بالبدن (**عادة**) أي بحسب ما أجرى اللّه تعالى به عادته (**فإذا فارقت الروح**) البدن (**فارقته الحياة أيضاً**) وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه على أن اعتدال المزاج ووجود البنية أي البدن المؤلف من العناصر الأربعة والروح الحيواني وقد عرّفوه بأنه جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسرى إلى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين ليس شيء منها شرطاً عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافاً للفلاسفة والمعتزلة.

....

الأصل الثاني والثالث
سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه

ورد بهما الأخبار وتعدد طرقها في الصحيح: مر بقبرين فقال: «**إنهما ليعذبان**». وفيه استعاذته من عذاب القبر وقال حكاية الثانية هي التي بعد السؤال

(**الأصل الثاني و**) الأصل (**الثالث: سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه ورد بهما الأخبار**) أي بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه بألفاظ مختلفة (**وتعدد طرقها**) تعدّد أفاد به مجموعها التواتر المعنوي وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر فمنها (**في الصحيح**) أي صحيح البخاري بل في الصحيحين وغيرهما حديث ابن عباس أنه ﷺ (**مر بقبرين فقال أنهما ليعذبان**) «**وما يعذبان في كبير**» ثم قال «**بلى أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخرة فكان لا يستبرئ من بوله**»[1] وقوله وما يعذبان في كبير أي عندهما وقوله بلى أي أنه كبير عند الله (**وفيه**) أي في الصحيح أيضاً بل في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها (**استعاذته**) ﷺ (**من عذاب القبر**)[2] وفي الصحيحين وغيرهما

(**الأصل الثاني والثالث سؤال منكر ونكير**) قلت أنكره عامة المعتزلة ولم يذكر المصنف رحمه الله فيه سنة. وأورد الإمام أبو العباس الصابوني حديث عثمان رضي الله تعالى عنه قال: كان النبي ﷺ إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال: «**استغفروا لأخيكم فإنه الآن يسئل**» وحديث أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**إذا دفن الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين ثم ينوّر له فيه ثم يقال نم فيقول[3] ارجعا إلى أهلي فأخبراهم فيقولان نم نومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وإن كان منافقاً قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا أدري فيقولان قد كنا نعلم إنك تقول ذلك فيقال للأرض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها معذباً حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك**» قلت هذا لفظ الترمذي قال والأحاديث في هذا الباب كثيرة تبلغ حد الاشتهار وإنكار الخبر المشهور بدعة وضلالة قلت: منها حديث البراء بن عازب أن المسلم إذا سئل في قبره شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فذلك قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] متفق عليه ورواه الإمام أحمد بطوله (**قوله وعذاب القبر ونعيمه ورد بهما الأخبار وتعددت طرقها في الصحيحين مر بقبرين فقال إنهما ليعذبان**) وما يعذبان الحديث (**وفيه استعاذته من عذاب القبر**)

---

(١) أخرجه البخار في الوضوء باب ٥٥، ٥٦، والجنائز باب ٨٢، أبو داود في الطهارة باب ١١.
(٢) أخرجه مسلم في المساجد حديث ١٢٣ ـ ١٢٦، وأحمد في المسند ٦/ ٥٣، ٨٩، ٢٤٨.
(٣) الذي في الترمذي أرجع إلى أهلي فأخبرهم بلفظ المضارع.

فيجب التصديق به وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب

أيضاً أن قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [إبراهيم: ٢٧] بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر يقال له: من ربك؟ فيقول: ربي اللّه ونبي محمد ﷺ وفي الصحيحين وغيرهما أن رسول اللّه ﷺ قال: إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد اللّه ورسوله فيقول له انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك اللّه به مقعداً من الجنة قال النبي ﷺ: «**فيراهما جميعاً وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري كنت أقول ما يقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين**»[1] وقوله لا تليت أصله تلوت حولت الواو ياء لمزواجة دريت أي لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل: معناه لاتبعت الناس من تلا فلان فلاناً إذ اتبعه وقيل: في معناه غير ذلك وفي رواية للترمذي يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية البيهقي وغيره أتاه منكر ونكير وأحاديث السؤال في الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (**وقال**) تعالى (**حكاية**) عن الكفار (﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]) (**الثانية**) أي الموتة الثانية منهما (**هي**) الموتة (**التي بعد السؤال**) على أحد القولين في تفسير الآية وقال تعالى: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٥، ٤٦] الآية وفي الصحيحين من حديث ابن عمران «**إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار فمن أهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك اللّه إليه يوم القيامة**»[2] وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه أمر ممكن وردت به هذه الأخبار المتواترة المعنى (**فيجب التصديق به**) وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو[3] وبشر

قلت وقد دل حديث أبي هريرة المتقدم على عذاب القبر أيضاً وقال الترمذي بعد إخراجه في

---

(١) أخرجه البخاري في الجنائز باب ٦٧، ٦٨، وأبو داود في السنة باب ٢٤.

(٢) أخرجه البخاري في الجنائز باب ٩٠، وبدء الخلق باب ٨، والرقاق باب ٤٢، ومسلم في الجنة حديث ٦٥، ٦٦.

(٣) هو ضرار بن عمرو، صاحب الفرقة الضرارية من المعتزلة. وافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وإكساب للعباد، وفي إبطال القول بالتولد، ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وأنها بعض المستطيع، ووافق النجار في دعواه أن الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة ونحوها (انظر: التبصير ١٠٥، المقالات ١/ ٣١٣، الملل والنحل ٩٠، الفرق ٢١٣).

وردّ الجواب وبه يبعد قول من قال أنه لا يخلق فيه قدرة ولا فعل اختياري وما استحيل به من جهة أن اللذة والألم والتكلم فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية وكون الميت ساكناً لا يسمع سؤالنا ومنهم من يحرق فيصير رماداً وتذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله فمجرد استبعاد الخلاف المعتاد فإن ذلك ممكن إذ

المريسي[(١)] وأكثر متأخري المعتزلة بأن ذلك يقتضي إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب وردّ الجواب وإدراك اللذة والألم وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه أنا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن (**وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب وردّ الجواب**) والإنسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وإحياء جزء يفهم الخطاب ويجيب ممكن مقدور عليه وأمور البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا (**وبه**)أي بهذا التقرير والباء بمعنى مع أي ومع هذا التقرير (**يبعد قول من قال إنه لا يخلق فيه**) أي في هذا الميت (**قدرة ولا فعل اختياري**) ويبعد معناه هنا يظهر بعده إذ كيف يجيب الملكين دون قدرة على الجواب ولا اختيار له والقول المذكور منقول في شرح المقاصد عن أهل الحق واستشكله مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المصنف بنسبته إلى أهل الحق فبين أنه بعيد، ثم أشار إلى تمسكات المنكرين ودفعها فأشار إلى التمسكات بقوله: (**وما استحيل به**) ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه (**من**) جهة (**أن اللذة والألم والتكلم**) كل منها (**فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية**) إذ البنية قد فسدت وبطل المزاج (**و**) من جهة (**كون الميت ساكناً لا يسمع سؤالنا**) إذا سألناه (**ومنهم**) أي من الموتى (**من يحرق فيصير رماداً وتذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله**) وأشار إلى دفعها بقوله: (**فمجرد استبعاد الخلاف المعتاد**) وهو لا ينفي الإمكان (**فإن ذلك**) الأمر الذي يتكلم فيه من سؤال الملكين

الباب عن علي وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبي أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبي سعيد كلهم رووا عن النبي ﷺ في عذاب القبر ولم يأت ما يدل على نعيم القبر. وتقدم في حديث أبي هريرة «**ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين ثم ينوّر له فيه**» الحديث وفي حديث البراء الذي طوّله أحمد في المؤمن يفسح له في قبره ويرى مقعده في الجنة (**قوله وغاية ما يقتضي إعادة الحياة**) قال الإمام القونوي اختلفوا في أنه يخلق فيه حياة مطلقة كحياته قبل الموت أو حياة بقدر ما يحس الألم والصحيح هذا لأن خلق الحياة ضرورة تحقيق معنى العذاب والضرورة تندفع بهذا القدر واعلم أن أصحابنا إنما توقفوا في إعادة الروح وعدم إعادتها ولا

---

(١) بشر المريسي: هو بشر بن غياث بن عبد الرحمن المريسي، أبو عبد الرحمن الكوفي الحنفي المعتزلي، توفي ببغداد سنة ٢١٨ هـ، له كتاب «الحجج في الفقه». (كشف الظنون ٥/ ٢٣٢).

لا يشترط في الحياة البنية ولو سلم جاز أن يحفظ الله من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك وإن كان في بطون السباع وقعور البحار ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فإن النائم ساكن بظاهره يدرك من الآلام واللذات ما يحس تأثيره عند يقظته وكان نبينا عليه السلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن حوله أو مزاحمة في مكانه لا شعور له بذلك وهذا لأن الإدراك والإسماع بخلق الله تعالى فإذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له ﴿ **ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء الله** ﴾ وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به من الحياة تردّد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح فمنعوا تلازم الروح والحياة إلا في العادة ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح

وعذاب القبر ونعيمه (**ممكن إذ لا يشترط في الحياة البنية**) كما قدمناه (**ولو سلم**) اشتراطها (**جاز أن يحفظ الله**) تعالى (**من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك**) بأن يصلح بنيته (**وإن كان**) الميت (**في بطون السباع وقعور البحار**) وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبراً له (**ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فإن النائم ساكن بظاهره**) وهو مع ذلك (**يدرك من الآلام واللذات ما يحس تأثيره عند يقظته**) كألم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج مني من جماع رآه في منامه (**و**) قد (**كان**) نبينا (**عليه**) الصلاة و (**السلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن**) أي والحال أن من (**حوله**) من الصحابة (**أو**) من هو (**مزاحمة في مكانه**) كعائشة إذ كانت معه بفراش واحد (**لا شعور له بذلك**) وانكار السؤال ما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدي إلى انكار ما ذكر من مشاهدة النبي ﷺ لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل وجوابه وانكاره كفر وإلحاد في الدين (**وهذا**) أي ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابهما وإن لم يشاهد ذلك إنما قلنا به (**لأن الإدراك والإسماع**) عندنا معشر أهل الحق (**بخلق الله تعالى فإذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له**) كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] (**وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به**)الألم واللذة (**من الحياة**) إلى جسد الميت (**تردّد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح**) إليه أيضاً (**فمنعوا تلازم الروح والحياة إلا في العادة**) فقالوا لا تلازم بينهما عقلا قالوا فقد تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع (**ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح**) بحيث يدرك ما

توقف لهم في أن لا يتصور التعذيب بدون الحياة إنما ذلك مذهب الصالحي والكرامية فإن

وقول من قال إذا صار تراباً يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعاً يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتها وقد ذكرنا أن منهم كالماتريدي واتباعه من يقول بتجردها لكنه نقل أثر أنه قيل «**يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع سنك وإن لم يكن فيه الروح قال فأخبر أن السن يوجع لأنه متصل باللحم وإن لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلاً بجسده يتوجع الجسد**» ولا يخفى أن مراده بالتراب أجزاؤه الصغار ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض إلى الخالق عز وجل

ذكرنا من اللذة والألم (و) أما (**قول من قال إذا صار تراباً يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعاً**) فهذا القول منه (**يحتمل قوله**) بالنصب أي يحتمل أن يكون قائلاً (**بتجرد الروح وجسمانيتها**) أي وأن يكون قائلا بأنها جسم لطيف سار في البدن كما مر (**وقد ذكرنا أن منهم**) أي من الحنفية (**كالماتريدي واتباعه من يقول بتجردها**) أي الروح (**لكنه**) أي الماتريدي (**نقل أثر أنه قيل**) للنبي ﷺ: (**يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال:** «**كما يوجع سنك وإن لم يكن فيه الروح**» **قال فأخبر أن السن يوجع لأنه متصل باللحم وإن لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلاً بجسده يتوجع الجسد**) وإن لم يكن الروح فيه وهذا الأثر الذي ساقه لوائح الوضع عليه ظاهرة (**ولا يخفى أن مراده بالتراب أجزاؤه**) أي أجزاء الجسد (**الصغار**) وأنه يكفي اتصال الروح بما يحصل به إدراك الألم واللذة منها لا بجملتها (**ومنهم**) أي من الحنفية (**من أوجب التصديق بذلك**) أي بعذاب القبر ونعيمه (**ومنع من الاشتغال بالكيفية**) أي بكيفية عود الروح والإدراك (**بل**) طريقه هو (**التفويض**) أي تفويض علم كيفية ذلك (**إلى الخالق عز وجل**) كما هو شأن السلف رضي الله عنهم في تفويض علم ما يشكل ظاهره إليه

عندهم الحياة ليست بشرط لثبوت العذاب (**قوله وقول من قال إذا صار تراباً يكون روحه متصلاً بترابه فيتألم الروح والتراب جميعاً يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتها وقد ذكرنا أن منهم كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها**) قلت الذي تقدم عن الماتريدي في الروح الثابتة حالة الحياة وأما بعد الموت فلا يختص القول بتجردها بالماتريدي. قال الإمام القونوي: وأرواح الكفار متصلة بأجسادها فتعذب أرواحها فيتألم ذلك الجسد كالشمس في السماء ونورها في الأرض وأما أرواح المؤمنين في عليين ونورها متصل بالجسد ويجوز مثل ذلك ألا ترى أن الشمس في السماء ونورها في الأرض وكذلك النائم تخرج روحه ومع ذلك يتألم إذا كان به ألم ويصيب به راحة حتى يسمع منه الضحك في المنام يدل عليه قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] كذا ذكره الشيخ أبو المعين النسفي في أصوله

والأصح أن الأنبياء لا يسألون ولا أطفال المؤمنين وقد اختلف في سؤال أطفال

سبحانه وتعالى (**والأصح أن الأنبياء**) عليهم الصلاة والسلام (**لا يسألون**) في قبورهم (**ولا أطفال المؤمنين**) أما الأنبياء فلأنه قد ورد أن بعض صالحي الأمة يأمن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي أن رجلاً قال يا رسول اللّه ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم إلا الشهيد قال: «**كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة وكمن رابط يوما وليلة في سبيل اللّه**»[1] ففي صحيح مسلم: «**رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان**»[2] وإذا ثبت ذلك لبعض

(**قوله والأصح أن الأنبياء صلى اللّه وسلم عليهم لا يسئلون ولا أطفال المؤمنين**) أما الأنبياء فلأن غير النبي إنما يسأل عن النبي فكيف يسأل هو عنه وأما أطفال المؤمنين فقال السيد أبو شجاع إن للصبيان سؤالا. وفي العمدة ويسئل أطفال المؤمنين. وقال الإمام القونوي: وأما الصبي إذا سئل يلقنه الملك فيقول له: من ربك؟ ثم يقول: له قل اللّه ربي. ثم يقول له: ما دينك؟ ثم يقول له: قل ديني الإسلام. ثم يقول له: ومن نبيك؟ ثم يقول له: قل نبي محمد ﷺ. وقال بعضهم يسأل الصبي الرضيع ولا يلقنه الملك بل يلهمه اللّه تعالى بفضله حتى يجيب عن كل ما يسأله عنه كما ألهم عيسى عليه الصلاة والسلام بالجواب في المهد حتى قال ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ [مريم: ٣٠، ٣١] الآية وبهذا القول نأخذ. قال: وإذا مات الميت ولم يدفن أياماً ثم دفن هل يسأل في القبر أم في البيت؟ اختلف المشايخ فيه قال بعضهم: لا يسأل ما لم يدفن في القبر فإذا دفن من حينئذ يسأل لأن الآيات الواردة في سؤال منكر ونكير إنما وردت في القبر وبذلك نأخذ. وقال بعضهم: يسأل في بيته في ليلته تلك تصعد الأرض حوله فتصير حوله كالقبر ويسأل. ولأنه روي في الأخبار أنه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل والقول الأول أحسن كذا قيل. فلو مات رجل في الغربة فجعلوه في التابوت ليحملوه إلى بلده متى يسأل أفي القبر أم في التابوت؟ قال الفقيه أبو جعفر البجلي: يسأل في التابوت لأنه كالقبر. وقال أبو بكر الأعمش: لا يسأل ما لم يدفن في القبر لأن الآيات وردت في سؤال منكر ونكير في القبر. وقال النسفي: يسأل إذا غاب عن الآدميين وإذا مات في الماء أو أكله السبع فهو مسئول. قال: والحكمة في السؤال أن اللّه تعالى قال في الابتداء: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فشهد اللّه عليهم فلما أخرجهم إلى الدنيا شهدوا بالتوحيد وشهد عليهم الأنبياء والمؤمنون بذلك فإذا مات ودخل القبر سأله الملكان عن هذه الشهادة فشهد بها في قبره فسمع الملائكة تلك الشهادة فإذا جاء يوم القيامة جاء إبليس ويريد أن يأخذه ويقول هذا من شيعتي لأنه سعى في المعاصي فيقول اللّه تعالى: لا سلطان لك عليه لأني سمعت منه التوحيد في الابتداء

---

(١) أخرجه النسائي في الجنائز باب ١١٢.

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد باب ٧٣، ومسلم في الإمارة حديث ١٦٣.

المشركين ودخولهم هل يدخلون الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره ووردت فيهم أخبار متعارضة فالسبيل تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى وقال محمد بن الحسن: اعلم أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب.

الأمة فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم أولى بذلك وأما أطفال المؤمنين فلأنهم مؤمنون غير مكلفين (و) قد (**اختلف في سؤال أطفال المشركين و**) في (**دخولهم**) هل يدخلون (**الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره**) فلم يحكموا في حقهم بسؤال ولا بعدمه ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار (و) قد (**وردت فيهم أخبار متعارضة**) بحسب الظاهر منها أنه ﷺ سئل عن أطفال المشركين فقال: «**الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين**»(١) ومنها قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»(٢) الحديث ومنها أنه ﷺ سئل عن المشركين يبيتون فيصاب الذراري والأطفال فقال: «**هم منهم**» أو قال «**هم من آبائهم**»(٣) والجميع في الصحيح ولتعارضها حصل التوقف (**فالسبيل**) أي الطريق الذي ينبغي أن يسلك في حكمهم (**تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى**) لأن معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الأمر بالإمساك عن الكلام في حكم الأطفال في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤوس التابعين وغيرهما وقد ضعف أبو البركات النسفي في الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح «**الله أعلم بما كانوا عاملين**» وقد حكى الإمام النووي فيهم ثلاث مذاهب الأكثر أنهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه أنهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية إبراهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله أولاد الناس (**وقال محمد بن الحسن**: **اعلم**) بصيغة المضارع (**أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب**)

والانتهاء والرسل سمعوا منه ذلك في الوسط والملائكة سمعوا ذلك منه في الانتهاء فكيف يكون في شيعتك وكيف يكون لك عليه سلطان اذهبوا به إلى الجنة (**قوله واختلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة**) قلت قال التكساري في شرح العمدة وعند غيرهم يسئلون (**قوله وردت فيهم أخبار متعارضة فالسبيل تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى وقال محمد بن الحسن: اعلم أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب**) قلت قال التكساري في شرح

---

(١) أخرجه البخاري في القدر باب٣، والجنائز باب ٩٣، ومسلم في القدر حديث ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨.
(٢) أخرجه البخاري في الجنائز باب ٨٠، ٩٣، وتفسير سورة ٣٠، باب ١، ومسلم في القدر حديث ٢٢، ٢٥.
(٣) أخرجه البخاري في الجنائز باب ٩٣، والقدر باب ٣، ومسلم في الجهاد حديث ٢٦، ٢٧.

....

وهو ميل إلى ما رجحه النووي وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله التوفيق.

العمدة وعند غير أبي حنيفة يسألون وحكى في شرح مسلم في أطفال المشركين ثلاثة مذاهب: **الأول**: أنهم من أهل الجنة قال النووي وهو الأصح. **والثاني**: أنهم من أهل النار. **والثالث**: التوقف وقال ابن زين العرب قد مر ذكر الأطفال في أحكام الدنيا وأما أحكام الآخرة فأطفال المؤمنين من أهل الجنة من غير إشارة إلى طفل معين وأما أطفال الكفار فأكثر أهل السنة يكل أمرهم إلى مشيئة الله تعالى كما هو رأى أبي حنيفة وهذا ما توقف فيه وقال بعضهم: إنهم من أهل الجنة إذ لم يصدر منهم كفر وقال بعضهم: إنهم يدخلون الجنة لخدمة المؤمنين وقال بعضهم هم من أهل الجنة والنار لا يعذبون ولا يتنعمون. وقال بعضهم: هم من أهل النار تبعاً لآبائهم. وأما الأخبار الواردة فيهم فروى البخاري والترمذي من حديث سمرة بن جندب أن النبي ﷺ قال: «**أتاني الليلة آتيان**» فذكر حديث الرؤيا إلى أن قال «**وأما الرجل الطويل الذي في الروضة فإنه إبراهيم وأما الولدان الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة**» قال فقال بعض المسلمين: يا رسول الله وأولاد المشركين فقال رسول الله ﷺ: «**وأولاد المشركين**» وروى أبو يعلى من طرق عن أنس قال رسول الله ﷺ: «**سألت ربي عن الأطفال من ذرية البشر أن لا يعذبهم فأعطانيهم**» وروى أبو داود الطيالسي عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله ذراري المؤمنين قال: «**من آبائهم**» قلت بلا عمل قال: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**» وفي رواية عنها قالت سألت رسول الله ﷺ عن أطفال المشركين «**فقال هم في النار يا عائشة**» قلت فماذا تقول في أطفال المسلمين؟ فقال: «**هم في الجنة يا عائشة**» قلت فكيف ولم يدركوا الأعمال ولم تجر عليهم الأقلام قال: «**ربك تبارك وتعالى أعلم بما كانوا عاملين**» وللحارث بن أبي أسامة عنها سألت رسول الله ﷺ عن أطفال المسلمين أين هم يوم القيامة؟ قال: «**في الجنة يا عائشة**» قالت فقلت فأطفال المشركين أين هم يا رسول الله يوم القيامة؟ قال: «**في النار يا عائشة**» قالت فقلت له فكيف ولم يبلغوا الحنث ولم تجر عليهم الأقلام؟ قال: «**إن الله خلق ما هم عاملون لئن شئت لأسمعتك من تضاغيهم في النار**». وعن خديجة رضي الله تعالى عنها قالت: بأبي أنت وأمي أين أطفالي منك؟ قال: «**في الجنة**» قالت: وسألت أين أطفالي من أزواجي من المشركين، قال: «**في النار**» قلت: بغير عمل؟ قال: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**». وعن البراء بن عازب قال سئل رسول الله ﷺ عن أطفال المشركين فقال: «**هم مع آبائهم**» فقيل إنهم لم يعملوا «**فقال الله أعلم بما كانوا عاملين**» رواه أبو بكر بن أبي شيبة والطيالسي والموصلي عن أنس رضي الله عنه سئل رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين فقال: «**لم يكن لهم حسنات فيجازوا بها فيكونوا من أهل الجنة ولا سيئات فيعاقبوا فيكونوا من أهل النار هم خدم أهل الجنة**» وروى الطيالسي عن ابن عباس رضي الله عنهما أتى عليّ زمان وأنا أقول أطفال المسلمين مع المسلمين وأطفال المشركين مع المشركين حتى حدثني فلان عن فلان فلقيت الذي حدثني عنه فحدثني أن رسول الله ﷺ سئل

الأصل الرابع
الـمـيـزان

وهو حق قال اللّه تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] الآية وقال تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ ﴾ [القارعة: ٦ ـ ٩] ووجهه أنه تعالى

(**الأصل الرابع الميزان وهو حق**) ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (**قال**) اللّه تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] الآية وقال تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ ﴾ [القارعة: ٦ ـ ٩] وقال تعالى: ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم ﴾ في جهنم خالدون[1] وهل الموازين في هاتين الآيتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الأول وأما الموازين في قوله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ فهي جمع ميزان وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب إليه كثير من المفسرين عملاً بالحقيقة لا مكانها وقد أسند اللالكائي في كتاب السنة له عن سلمان الفارسي رضي اللّه عنه قال يوضع الميزان له كفتان لو وضع في إحداهما السموات والأرض ومن فيهن لوسعته وأسند عن الحسن البصري أنه قال في الميزان له كفتان ولسان وفي حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين إذ فيه «**فوضعت السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة**»[2] رواه الترمذي والحاكم وورد اثبات

عنهم فقال: «**اللّه أعلم بما كانوا عاملين**» وفي لفظ لابن أبي شيبة «**ربهم أعلم هو خلقهم وهو أعلم بهم وبما كانوا عاملين**» قلت: وقد روى هذا أبو حنيفة بنفسه فعنه فوّض أمرهم إلى اللّه تعالى (**الأصل الرابع الميزان**) قلت: عرّفه في العمدة بما يعرف به مقادير الأعمال خيراً كان أو شراً والعقل قاصر عن إدراك كيفيته (**قوله وهو حق**) قلت وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها ولأنها معلومة عند اللّه فوزنها عبث قوله قال اللّه تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقال تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ ﴾ [القارعة: ٦ ـ ٩] قلت هذا دليل أهل الحق ومنه قوله تعالى ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾ [الأعراف: ٨] ﴿ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ

---

(١) في جهنم خالدون كذا في النسخ والتلاوة بما كانوا بآياتنا يظلمون كتبه مصححه.

(٢) أخرجه بنحوه الترمذي في الإيمان باب ١٧.

يحدث في صحائف الأعمال ثقلاً بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم

الكفتين في غير ما حديث وقد أنكر بعض المعتزلة الميزان ذهاباً ومنهم إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد منه العدل الثابت في كل شيء وقد أسند الطبري عن مجاهد قال إنما هو مثل كما يحرر الوزن يحرر الحق وقد دفع ما تمسك به بعض المعتزلة بأن الموزون صحائف الأعمال فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام وقيل: بل يجعل اللّه تعالى الأعراض أجساماً فيجعل الحسنات أجساماً نورانية والسيئات أجساماً ظلمانية واقتصر المصنف رحمه اللّه كحجة الإسلام على الأول لأنه الذي دلت عليه الأحاديث كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة أيضاً على الوزن ليس بحسب مقدار الحجم على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم وزن الأعمال كل مكلف نبه القرطبي على أنه لا يعم واستشهد له بقوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾﴾ [الرحمن: ٤١] وقد تواترت الأحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط تنويها بشرفه وسعادته على رؤوس الأشهاد وأن يوزن عمل من ليس له حسنة إعلاماً بخزيه وفضيحته على رؤوس الإشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة الحسنات وجزاء مثل السيآت كما ستأتي الإشارة إليه في المتن قريباً ونبه المصنف على وجه الوزن بقوله: **(ووجهه)** أي الوجه الذي يقع عليه وزن الأعمال **(أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلاً بحسب درجاتها عنده تعالى)** وعبارة حجة الإسلام في عقائده:

ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣] الآية والجواب عن دليلهم أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن ووجهه أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلاً بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في الثواب كما روى الترمذي عن ابن عمرو بن العاص قال قال رسول اللّهﷺ: «**إن اللّه استخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعون سجلاً كل سجل مدّ البصر ثم يقول أتنكر من هذا شيئاً أظلمك كتبتي الحافظون فيقول لا يا رب فيقول ألك عذر قال لا يا رب فيقول بلى إن لك عندنا حسنة وأنه لا ظلم عليك فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا اللّه وأن محمداً عبده ورسوله فيقول احضر وزنك فيقول يا رب ما هذا البطاقة مع هذه السجلات قال فإنك لا تظلم قال فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم اللّه شيء**» وروى ابن المظفر في مسنده عن إبراهيم النخعي في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] قال لما يجاء بعمل العبد فيجعل في ميزانه فيخف فيجاء بشيء كالسحاب أو كالغمام فيوضع في ميزانه فيرجح فيقال له هل تدري ما هذا فيقول لا فيقال هذا عملك علمته فتعلموه وعلموا به بعدك وللترمذي عن أنس سألت رسول اللّه ﷺ أن يشفع لي الحديث وفيه قال رسول اللّه ﷺ: «**فاطلبني عند**

العدل في العذاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب.

ومن السمعيات: الكوثر وهو حوض رسول الله ﷺ يكون له يوم القيامة يرده الأخيار ويذاد عنه الأشرار وردت به الأخبار الصحاح فوجب قبوله والإيمان به.

يحدث في صحائف الأعمال وزناً الخ وعبارته في الاقتصاد: فإذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير انتهت. وهي مصرحة بأن الذي خلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى. وقال في الاقتصاد: فإن قيل: فأيّ فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة؟ قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقد دللنا على هذا أي فيما مر من كلامه. قال: ثم أيّ بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزيّ بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللطف وقد لخص هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه المصنف بقوله: (**حتى يظهر لهم العدل في العذاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب**) وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الأعمال ثقلا الخ وقال بعض المتأخرين: لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على رؤوس الأشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء.

فائدة: روى أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفاً إن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل.

(**ومن السمعيات الكوثر وهو حوض رسول الله ﷺ يكون له يوم القيامة يرده الأخيار ويذاد عنه**) أي تردّ عنه (**الأشرار وردت به الأخبار الصحاح**) التي يبلغ مجموعها التواتر المعنوي (**فوجب قبوله**) أي قبول الوارد فيه (**والإيمان به**) فمن الأخبار الصحاح

الميزان» ولأبي داود عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله ﷺ: «**أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يثقل**» الحديث وعن الثاني بأنه أشار إليه بقوله ليظهر العدل في العقاب والفضل في الثواب فيقال هي وإن كانت معلومة عنده تعالى لكن الوزن ليظهر إلخ وقال غيره لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب نفيه. سئل الإمام علي بن سعيد الرستغفني عن الكفار هل لهم ميزان، فقال: لا. وسئل مرة أخرى فقال: لهم ميزان لكن المراد منه ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى لكم المعنى به تمييزهم إذ الكفار حينئذ متفاوتون في العذاب. قال الإمام القونوي: وهذا القول أصوب وأما قوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥] أي لا نكرمهم ولا نعظمهم فلا تناقض (**قوله من السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله ﷺ يكون له في القيامة يرده الأخيار ويذاد عنه الأشرار وردت به الأخبار الصحاح فوجب قبوله والإيمان به**) قلت من الأخبار ما في الصحيحين عن

....

حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ: «**حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً**»[(١)] رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما «**حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورق أي الفضة**»[(٢)] وحديث أنس عندهما أيضاً «**ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة**»[(٣)] وفي رواية لهما «**مثل ما بين المدينة وعمان**» وفي رواية لمسلم من حديث أبي ذر «**عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة**» وفي رواية لهما من حديث ابن عمر «**ما بين جنبيه كما بين جرباء وأذرح**» قال بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان بفتح العين المهملة وتشديد الميم بلدة بالأردن، وجرباء بجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بعدها مدّة، وأذرح بهمزة مفتوحة فذال معجمة ساكنة فراء مهملة مضمومة فحاء مهملة. والأحاديث فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة جداً من رواية جماعة من الصحابة وههنا تنبيهان: أحدهما: أن الأحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر ويجمع بينها بأنه ليس القصد تقدير تحديد إنما القصد الإعلام بسعة الحوض جدّا وأنه ليس كحياض الدنيا وقد تتكرر منه ﷺ وصفه بذلك فخاطب في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدّمناه والله أعلم. الثاني: قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو

عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: «**حوضي مسيرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وأبرد من الثلج وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ أبدا**» ومنها أيضاً قال: قال رسول الله ﷺ: «**حوضي أبعد من أيلة إلى عدن أشدّ بياضاً من الثلج وأحلى من العسل وأطيب من المسك وآنيته أكثر من عدد النجوم وإني لأصد الناس عنه كما يصدّ الرجل إبل الناس عن حوضه**» ولمسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إني فرطكم على الحوض وإن بعد ما بين طرفيه كما بين صنعاء وأيلة كأن الأبار فيه النجوم**» وعن جندب قال: سمعت رسو الله ﷺ يقول: «**أنا فرطكم على الحوض**» متفق عليه وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «**أنا فرطكم على الحوض**» الحديث متفق عليه وعن سهل بن سعد قال سمعت رسول الله ﷺ: «**يقول أنا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ أبدا**» وعن أبي ذر رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله ما آنية الحوض؟ قال: «**والذي نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ آخر ما عليه يشخب فيه**

---

(١) أخرجه البخاري في الرقاق باب ٥٣، ومسلم في الفضائل حديث ٢٧.
(٢) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ٢٧، وأحمد في المسند ٣/ ٣٨٤.
(٣) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ٤١، ٤٢. وابن ماجه حديث ٤٣٠٤، وأحمد في المسند ٣/ ٢١٩.

. . . .

قول عطاء من المفسرين ويمكن أن يستدل له بحديث الصحيحين عن أنس بينا رسول الله ﷺ بين أظهرنا في المسجد إذا أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه مبتسماً فقلنا ما أضحكك يا رسول الله قال: «**نزلت عليّ آنفا**» سورة فقرأ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ۝٣﴾ [الكوثر: ١ ـ ٣] ثم قال: «**تدرون ما الكوثر**» قلنا الله ورسوله أعلم قال: «**فإنه نهر وعدنيه ربي عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء**»[1] الحديث وإنما يتجه الاستدلال إذا جعلنا قوله هو حوض عائد إلى النهر والظاهر أنه خبر عن الخير الكثير وأن ذلك الخير الكثير هو الحوض ففي رواية الصحيحين «**إن الكوثر نهر في الجنة عليه حوضي**» وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة وفي حديث المعراج تصريح بذلك وكذا في الحديث السابق آنفاً وغيره. وفي الكوثر قول ثالث مال إليه عطية وغيره من المفسرين وهو أن الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي أوتيه ﷺ من العلم والعمل وسائر ما أوتيه ﷺ من خصال الشرف وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الكوثر: هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه. قال أبو بشر الراوي عن سعيد: قلت لسعيد: فإن ناساً يزعمون أنه نهر في الجنة فقال سعيد: النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي أعطاه الله إياه ومعنى قوله ﷺ: «**عليه حوضي**» أن النهر يمد الحوض وأن ماء منه ففي رواية لمسلم في صفة الحوض أن ماءه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل يغت فيه مزابان يمدّانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق يقال غت الماء بغين معجمة فمثناة فوقية يغت بالضم إذا جرى جرياً متتابعاً له صوت ويقال إذا تدفق تدفقاً متتابعاً.

ميزابان من الجنة عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة وماؤه أشدّ بياضاً من اللبن وأحلى من العسل» أخرجه مسلم والترمذي وليس عند الترمذي يشخب فيه ميزابان من الجنة وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «**ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة**» وفي رواية «**مثل ما بين المدينة وعمان**» وفي أخرى «**ما بين لابتي حوضي**» وفي أخرى «**قال يرى فيه أباريق الذهب والفضة كعدد نجوم السماء**» وفي أخرى مثله وزاد أو أكثر من عدد نجوم السماء وفي أخرى: «**إن قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء اليمن وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء**» أخرجه البخاري ومسلم وعن حارثة بن وهب أنه سمع النبي ﷺ يقول: «**حوضي ما بين صنعاء والمدينة**» فقال المستورد ألم تسمعه قال الأواني؟ قال: لا، قال المستورد: ترى فيه الآنية مثل الكواكب. أخرجه البخاري ومسلم. وعن أبي سلام الحبشي قال: بعث إليّ عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فحملت على البريد فلما

---

(١) أخرجه البخاري في الرقاق باب ٥٣، ومسلم في الصلاة حديث ٥٣.

الأصل الخامس

الصـــراط

وهو جسر ممدود على متن النار أدق من الشعر وأحدّ من السيف يرده كل الخلائق وهو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا

(**الأصل الخامس: الصراط وهو جسر ممدود على متن النار**) أي ظهرها (**أدق من الشعر وأحدّ من السيف**) أما أنه جسر ممدود على متن جهنم فلأنه قد ورد في الصحيح في حديث طويل عن أبي هريرة رضي اللّه عنه: «**ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم**»[(١)] وفي الصحيحين في حديث طويل عن أبي سعيد: «**ثم يضرب الجسر على جهنم وأما أنه أدق من الشعر وأحدّ من السيف**»[(٢)] ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري: بلغني أنه أدق من الشعر وأحدّ من السيف ومثله لا يقال من قبل الرأي فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي ﷺ قال: «**يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه السموات والأرض لوضعت فتقول الملائكة: يا رب لمن يزن هذا فيقول لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حدّ الموسى**» الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبراني من حديث ابن مسعود موقوفاً قال: يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض مزلة[(٣)] والدحض بسكون الحاء المهملة الزلق والمزلة هو المكان الذي لا تثبت عليه القدم إلا زلت (**يرده كل الخلائق و**) ورود الصراط (**هو ورود النار لكل أحد المذكور في**

دخلت عليه قلت: يا أمير المؤمنين لقد شق عليّ مركبي البريد. فقال: يا أبا سلام ما أردت أن أشق عليك ولكن بلغني عنك حديث تحدّثه عن ثوبان رضي اللّه عنه عن رسول اللّه ﷺ في الحوض فأحببت أن تشافهني به. فقلت: حدثني ثوبان أن رسول اللّه ﷺ قال «**حوضي مثل ما بين عدن إلى عمان البلقاء ماؤه أشد بياضاً من الثلج وأحلى من العسل وأكوابه عدد نجوم السماء من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً أول الناس ورودا علي فقراء المهاجرين الشعث رؤوسا الدنس ثياباً الذين لا ينكحون المتنعمات ولا تفتح لهم أبواب السدد**» فقال عمر: قد نكحت المتنعمات فاطمة بنت عبد الملك وفتح لي أبواب السدد لا جرم لا أغسل رأسي حتى يشعث ولا ثوبي الذي يلي جسدي حتى يتسخ. رواه الترمذي (**الأصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحدّ من السيف ترده كل الخلائق هو ورود النار لكل أحد المذكور في**

---

(١) أخرجه البخاري في الأذان باب ١٢٩، والتوحيد باب ٢٤، ومسلم في الإيمان حديث ٢٩٩.
(٢) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٣٠٢.
(٣) أخرجه البخاري في التوحيد باب ٢٤، ومسلم في الإيمان حديث ٣٠٢.

وَارِدُهَاۚ ﴾ [مريم: ٧١] ثم قال ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ [مريم: ٧٢] أي فلا يسقطون فيها ﴿وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢] أي يسقطون ووردت به الأخبار كثيراً قال تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] وكثير من المعتزلة ينكرونه ويحملون الآية على طريق جهنم لما فيه من تعذيب الصلحاء ولا عذاب عليهم قلنا هو

قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ﴾ [مريم: ٧١]) بذلك فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة **(ثم قال)** تعالى: (﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ [مريم: ٧٢] **أي فلا يسقطون فيها** ﴿وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢] **أي يسقطون**) وفسر بعضهم الورود بالدخول لقول جابر رضي اللّه عنه لما سئل عن الورود سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: «**الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم حتى أن للنار أو قال لجهنم لضجيجها من بردها ثم ينجي اللّه الذين اتقوا ويذر الظالمين**»[١] رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي واقتصر المنذري على عزوه لأحمد والبيهقي وقال في إسناد أحمد رواته ثقات وفي إسناد البيهقي أنه حسن (و)قد (**وردت به**) أي الصراط (**الأخبار كثيراً**) وقدمنا بعضها (**قال تعالى**) خطاباً للملائكة ﴿۞ ٱحْشُرُواْ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُواْ يَعْبُدُونَ ﴿٢٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾﴾ (**وكثر من المعتزلة ينكرونه**) أي الصراط كعبد الجبار والجبائي وابنه في إحدى الروايتين عنهما وغيرهما (**ويحملون الآية على طريق جهنم**) وإنكارهم إياه (**لما فيه من تعذيب الصلحاء و**)الحال أنه (**لا عذاب عليهم قلنا**) جواباً عن ذلك (**هو**) أي وضع الصراط على

وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ﴾ [مريم: ٧١]) كان على ربك حتماً مقضياً (**ثم قال ثم ننجي الذين اتقوا أي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثياً أي يسقطون فيها ووردت به الأخبار كثيراً قال اللّه تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾** [الصافات: ٢٣]) قلت: أما أنه جسر ممدود على متن النار ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري «**ثم يضرب الجسر على جهنم**» وفيهما من حديث أبي هريرة «**ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم**» وأما إن صفته ما ذكر فليس في الصحاح وقد جاء شيء من ذلك في كتاب عبد اللّه بن المبارك عن عبيد بن عمر أن الصراط مثل السيف وعن سعيد بن هلال بلاغاً أن الصراط يوم القيامة يكون على بعض الناس أدق من الشعر وعلى بعض مثل الوادي الواسع وإنما فيها قيل يا رسول اللّه وما الجسر قال: «**دحض مزلة فيه كلاليب**» الحديث (**قوله وهو ورود النار المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ﴾**) هذا في قول ابن مسعود والحسن وقتادة وقال عطاء بن يسار هم عبدة الأوثان وروي أن جابر بن عبد اللّه سئل

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٣/ ٣٢٩.

ممكن وارد على وجه الصحة فردّه ضلالة وهذا لأن القادر على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط كما ورد أنه قيل له عليه السلام لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه: كيف يمشي على وجهه قال: « **أليس الذي أمشاه على رجليه قادراً على أن يمشيه على وجهه فيمر ناس عليه كالبرق كالرمح وكالجواد وآخرون يسقطون** » على ما في الصحاح من الأخبار.

الصفة المذكورة وورود الخلائق إياه أمر (**ممكن وارد على وجه الصحة**) في الأخبار التي قدمنا بعضها (**فردّه ضلالة**) لأنه رد لما صح ورود السنة به وقوله: (**وهذا لأن القادر**) إلخ جواب سؤال هو أن يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعر وأحدّ من السيف والجواب أن القادر (**على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط**) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للإنسان قدرة المشي في الهواء ولا يخلق في ذاته هوياً إلى أسفل ولا في الهواء انحرافاً وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا (**كما ورد أنه قيل له عليه**) الصلاة و(**السلام لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه كيف يمشي على وجهه**) والحديث في الصحيحين عن أنس رضي اللّه عنه ولفظه: أن رجلاً قال يا نبي اللّه كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة (**قال: أليس الذي أمشاه على رجليه**) ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا (**قادراً على أن يمشيه على وجهه**) يوم القيامة (**فيمر ناس عليه**) أي على الصراط (**كالبرق و**)ناس (**كالرمح و**)ناس (**كالجواد وآخرون يسقطون**) في النار[1] (**على ما**) ورد (**في الصحاح من الأخبار**) ومنها في الصحيحين وغيرهما عن أبي سعيدة الخدري في

عن هذه الآية فقال سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: « **الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً حتى أن للنار ضجيجاً من بردها** » قوله قال اللّه تعالى: ﴿ **فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ** ﴾ قلت قال في التفسير أي عرّفوهم طريقها يسلكوها والمطلوب النزاعي ثابت بدون هذا الاستدلال وقد تقدم فيه ما في الصحيحين وفي الترمذي عن المغيرة بن شعبة قال سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: « **شعار المؤمنين على الصراط يوم القيامة رب سلم رب سلم** » وفيه عن أنس سألت رسول اللّه ﷺ أن يشفع لي يوم القيامة فقال: « **إن شاء اللّه فأنا فاعل** » قلت فأين أطلبك قال: « **أول ما تطلبني على الصراط** » قلت: فإن لم ألقك على الصراط قال: « **فاطلبني عند الميزان** » قلت فإن لم ألقك عند الميزان قال: « **فاطلبني عند الحوض فإني لا أخطئ هذه الثلاثة مواطن** » ولأبي داود عن عائشة رضي اللّه عنها قالت ذكرت النار فبكيت فقال رسول اللّه ﷺ: « **ما يبكيك** » قلت: ذكرت النار فبكيت فهل تذكرون أهلكم يوم القيامة فقال: « **أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحداً عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يثقل وعند تطاير الصحف حتى يعلم أين يقع كتابه في يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره وعند الصراط إذا وضع بين ظهراني جهنم حتى يجوز** » وستأتي أحاديث أخر تدل على ذلك إن شاء اللّه (**قوله فيمر ناس عليه كالبرق وناس كالجواد وآخرون يسقطون على ما في الصحاح من الأخبار**)

---

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٢٥، باب ١، ومسلم في المنافقين حديث ٥٤.

الأصل السادس
الجنة والنار مخلوقتان الآن

وقال بعض المعتزلة إنما يخلقان يوم القيامة لأن خلقهما قبل يوم الجزاء لا فائدة فيه ولأنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

حديثه في الحشر «ثم يضرب الجسر على جهنم» إلى أن قال: «فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم»[(١)].

(الأصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن) وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن المعتمر (وقال بعض المعتزلة) كأبي هاشم عبد الجبار وآخرين: (إنما يخلقان يوم القيامة) قالوا: (لأن خلقهما قبل يوم الجزاء) عبث (لا فائدة فيه) فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد لا يسئل عما يفعل سبحانه قالوا: (ولأنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]) واللازم باطل للإجماع

قلت جاء في حديث الشفاعة «ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة ويقولون اللهم سلم سلم» قيل يا رسول الله وما الجسر قال: «دحض مزلة فيه خطاطيف وكلاليب وحسكة تكون بنجد فيها شويكة يقال له السعدان فيمر المؤمنون كطرف العين وكالطير وكاجاويد الخيل وكالركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكردس في نار جهنم» رواه البخاري ومسلم من حديث حذيفة وأبي هريرة في حديث الشفاعة «فيأتون محمداً فيؤذن له وترسل الأمانة والرحم فيقومان جنبي الصراط يميناً وشمالاً فيمر أولكم كالبرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشر الرجال تجري بهم أعمالهم ونبيكم قائم على الصراط يقول رب سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً قال وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به فمخدوش ناج ومكردس في النار» (الأصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لبعض المعتزلة) قلت منهم أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار (قوله إنما يخلقان يوم القيامة لأن خلقهما قبل يوم الجزاء لا فائدة فيه) قلت وتمسكوا من السمع بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣] أي نخلقها وبأنهما لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] لكن اللازم باطل لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] وبأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماء والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك أو عالم خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل (قوله ولأنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾) قلت ليس في ظاهر هذا ما يرد على مدعى أهل

---

(١) أخرجه البخاري في التوحيد باب ٢٤، ومسلم في الإيمان حديث ٣٠٢، ٣٢٩.

[القصص: ٨٨] والجواب تخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة كقوله تعالى في الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٣] وفي النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١] في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى له: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا﴾ [البقرة: ٣٥] إلى أن قال: ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٢٢] وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا يشبه التلاعب أو العناد إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام في إطلاق الشارع ليس إلا الموعودة بالسنة وكثرة من الظواهر لا تكاد تحصى للمستقرئ تفيد ذلك وتصيرها قطعية والإجماع من الصحابة على فهم ذلك

على دوامهما وللنصوص الشاهد ببقاء أكل الجنة وظلها (**والجواب تخصيصهما من**) عموم (**آية الهلاك**) المذكورة (**جمعاً بين الأدلة**) أي الآية المذكورة وما يدل على وجودهما الآن (**كقوله تعالى في الجنة:** ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٣] **وفي النار:** ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١] **في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى له:** ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا﴾ [البقرة: ٣٥]) من حيث شئتما (**إلى أن قال:** ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٢٢] **وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا**) كما زعمه بعض المعتزلة (**يشبه التلاعب أو العناد إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام**) العهدية (**في إطلاق الشارع ليس إلا**) الجنة (**الموعودة بالسنة وكثرة**) بالجرأى وفي كثرة (**من الظواهر**) أي ظواهر كثيرة من الكتاب والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص (**لا تكاد تحصى للمستقرئ تفيد ذلك**) أي تفيد تلك الكثرة أن الجنة هي المعهودة التي هي دار الثواب (**وتصيرها**) أي تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة (**قطعية**) في إرادة تلك باعتبار دلالة مجموعها وإن كانت دلالة آحادها أو مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ

السنة ولا ما يدل لأهل الاعتزال وقد قرر دليلهم هكذا لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة لكن التالي باطل فيكون المقدم وهو كونها مخلوقة باطلاً أيضاً أما الملازمة فلأنها مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو منعدم لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ فالجنة تنعدم وأما بطلان التالي فلقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ ودوام مأكولها يستلزم دوامها إذ وجود مأكولها بدون وجودها محال غير معقول وإذا كانت غير مخلوقة الآن يلزم أن تكون النار كذلك لعدم القائل بالفصل (**قوله والجواب تخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة كقوله تعالى في الجنة** ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] **وفي النار** ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]) **في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى:** ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣] **فكلا منها إلى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة**) قوله وحمل مثله جواب

وطريقة التتبع وقال تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗاۖ﴾ [البقرة: ٣٨] أمر بالنزول إلى الدنيا ولو كانت فيها لم يقل إلا اخرجوا وقوله تعالى اخرج منها لا يستلزم نفيه لأنه يجامع الهبوط ونفي الفائدة ممنوع إذ هي دار نعيم أسكنها من يوحده

ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ﴾ [الحديد: ٢١] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ ﴿١٥﴾﴾ [النجم: ١٣ ـ ١٥] وكحديث الإسراء وكحديث الكسوف **(والإجماع من الصحابة)** رضي الله عنهم فإنهم أجمعوا **(على فهم ذلك)** من الكتاب والسنة **(وطريقة التتبع)** أي طريق معرفة إجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من كلامهم في تفسير الآيات المذكورة والأحاديث الواردة فإن ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما ذكرناه **(وقال تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗاۖ﴾ [البقرة: ٣٨])** وجه الاستدلال أنه تعالى **(أمر بالنزول)** من الجنة **(إلى)** دار **(الدنيا)** أي الأرض **(ولو كانت)** الجنة **(فيها)** أي في الدنيا **(لم يقل إلا اخرجوا)** منها **(وقوله تعالى)** لإبليس: **(اخرج منها لا يستلزم نفيه)** أي نفي كونها الجنة الموعودة التي هي دارالثواب **(لأنه)** أي الخروج **(يجامع الهبوط ونفي الفائدة)** في خلق الجنة الآن **(ممنوع إذ هي دار نعيم أسكنها)** تعالى **(من يوحده**

عما أجيب به من أن المراد بالجنة في قصة آدم بستان من بساتين الدنيا **(قوله وقال الله تعالى: ﴿قُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗاۖ﴾** [البقرة: ٣٨]) إلخ جواب ثان عما أجيب به **(قوله ونفي الفائدة ممنوع)** جواب دليلهم قلت لو كان الأمر إليّ في هذا لقلت بدل قوله والجواب تخصيصهما إلخ ولأهل الحق قوله تعالى: ﴿۞وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [آل عمران: ١٣٣] وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴿١٣١﴾﴾ [آل عمران: ١٣١] وإذا كانتا معدّتين الآن كانتا واقعتين وإلا يلزم الكذب وهو محال وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ ﴿١٥﴾﴾ [النجم: ١٣ ـ ١٥] وهي ليست إلا دار الثوب باجماع الأمة فصح أنها في السماء وأنها مخلوقة الآن وإذا كانت مخلوقة كانت النار مخلوقة لعدم القائل بالفصل وقوله ﷺ: «**إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه**» رواه مالك في الموطأ ولابن منده عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال رسول الله ﷺ: «**قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأيت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر**»أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وزاد «**وفي الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها**» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وقوله ﷺ: «**لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحداً لا دخلها فحفها بالمكاره فقال اذهب فانظر إليها فقال لقد خشيت أن لا يدخلها أحد ولما خلق الله النار قال لجبريل اذهب فانظر إليها فنظر إليها فذهب فنظر إليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها فحفها بالشهوات فقال اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها فقال لقد خشيت أن لا يسلم منها أحد إلا دخلها**» رواه الترمذي وأبو داود وزاد النسائي في

ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي حنيفة إلى أن الحور لا يمتن فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى على أن نفي الفائدة في تعقلك لا ينفي وجود الحكمة وإن لم تحط بها لا يسأل عما يفعل.

ويسبحه بلا فترة) عن التوحيد والتسبيح (**من الحور والولدان والطير**) وهذا رد لقولهم المحكى عنهم فيما مر أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه (**وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي حنيفة إلى أن الحور**) العين (**لا يمتن**) وأنهن ممن استثنى اللّه تعالى بقوله ﴿ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الزمر: ٦٨] ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي من حديث علي رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه ﷺ: « **إن في الجنة مجتمعاً للحور العين يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد** »[1] الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى (**فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى على أن نفي الفائدة في تعقلك**) أيها الزاعم أن لا فائدة في خلق الجنة والنار الآن (**لا ينفي وجود الحكمة**) في نفس الأمر (**وإن لم تحط**) أنت (**بها**) علماً وهو سبحانه (**لا يسئل عما يقول**).

ذكر الجنة بعد قوله لجبريل اذهب فانظر إليها « **وإلى ما أعددت لأهلها فيها** » وكذلك زاد في النار مثله من حديث أبي هريرة رضي اللّه تعالى عنه وقوله ﷺ « **إن اللّه تعالى أحاط حائط الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة وغرس غراسها وقال لها تكلمي فقالت قد أفلح المؤمنون فقال طوبى لك منزل الملوك** » رواه عبد اللّه في المنتخب وقوله ﷺ: « **دخلت الجنة فإذا نهر يجري ضفتاه خيام اللؤلؤ فضربت بيدي إلى طين فإذا مسك أذفر قلت يا جبريل ما هذا قال الكوثر الذي أعطاك اللّه تعالى** » وقوله ﷺ « **دخلت الجنة فسمعت بين يدي خشفة فإذا أنا بالغميصاء بنت ملحان** » رواهما ابن أبي شيبة وقوله ﷺ: « **دخلت الجنة فإذا أنا بقصر من ذهب فقلت لمن هذا فقالوا لشاب من قريش فظننت أني أنا هو فقلت من هو فقالوا لعمر بن الخطاب** » رواه أبو داود وقوله ﷺ: « **دخلت الجنة فرأيت فيها عبداً لم يعمل من الخير شيئاً غير أنه يدفع الأذى عن طريق المسلمين فشكر اللّه له فأدخله الجنة** » رواه النسائي وقوله ﷺ: « **دخلت الجنة فسمعت فيها قراءة فقلت من هذا قيل حارثة بن النعمان كذلك البر كذلك البر** » رواه أبو داود وقوله ﷺ: « **أوقد على النار ألف سنة حتى أحمرت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى أبيضت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت فهي سوداء مظلمة** » رواه الترمذي وقوله ﷺ: « **إذ سمع وجبة** : « **أتدرون ما هذا** »، قلنا اللّه ورسوله أعلم قال: « **هذا حجر رمي به في النار منذ سبعين خريفاً فهو يهوي في النار الآن حتى انتهى إلى قعرها** » رواه مسلم وقوله ﷺ: « **اشتكت النار إلى ربها فقالت رب أكل بعضي بعضاً فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف فهو أشد ما تجدون من الحر**

---

(١) أخرجه الترمذي في الجنة، باب ٢٤، وأحمد في المسند ١/١٥٦.

....

....

وأشد ما تجدون من الزمهرير » أخرجه البخاري ومسلم وقوله ﷺ: « إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم » رواه البخاري وقوله ﷺ: « إن جهنم لا تسجر يوم الجمعة » رواه أبو داود وقوله ﷺ: « من سأل اللّه الجنة ثلاث مرات قالت الجنة اللهم أدخله الجنة ومن استجار من النار ثلاث مرات قالت النار اللّهم أجره من النار » رواه الترمذي والنسائي من حديث أنس وقوله ﷺ في حديث الإيمان « وأن تؤمن بالجنة والنار وتعلم أن اللّه خلقهما قبل الخلق ثم خلق خلقه فجعل من شاء منهم للجنة ومن شاء منهم للنار » رواه الحارث بن أبي أسامة في مسنده من حديث رافع بن خديج وغير هذه مما ذكر في صفتهما وصفة أهلهما والجواب عن الآية أن المراد منه الإعطاء وإعطاء دار الآخرة لا يكون إلا في القيامة وفي شرح العقائد قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فتبقى قصة آدم سالمة عن المعارض قلت: وكذا ما معها مما تلونا وروينا واللّه أعلم وقال في الجواب عن التمسك الثاني بقوله قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وإنما المراد أنه إذا فنى شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد ممكن فهو هالك في حد ذاته يعني أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم وهكذا أجاب التكساري. وعن الثالث بأنه مبني على انتفاء الجزء وقد أثبتنا وجوده وقلنا: تحقق الجزء ضروري وإلا يلزم انقسام رأس إبرة مثلا إلى أقسام غير متناهية كل قسم ينقسم إلى غير النهاية بأقسام ينقسم كل منها إلى غير النهاية وهذا بديهي الاستحالة واللّه أعلم. وقد ذكر الشيخ رحمه اللّه أحد المطلوبين في هذا المقام وهو أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وسكت عن المطلوب الآخر وهو أنه لا فناء لهما ولا لأهليهما أبداً عند أهل السنة والجماعة خلافاً للجهمية فإنهم قالوا يفنيان مع أهليهما واستدلوا على ذلك بأنهما لو لم يفنيا مع أهليهما لزم المشاركة مع ذات اللّه تعالى في البقاء وهذا باطل ولنا قوله تعالى في حق الفريقين ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ [النساء: ٥٧] وقوله تعالى: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ﴿١٠٨﴾ ﴾ [الكهف: ١٠٨] وقوله تعالى في حق أهل النار: ﴿ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ﴾ [فاطر: ٣٦] وقوله ﷺ: « إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد بين الجنة والنار يا أهل الجنة خلود بلا موت ويا أهل النار خلود بلا موت » رواه الترمذي أن رسول اللّه ﷺ قال: « إذا دخل أهل الجنة الجنة ينادي مناد إن لكم أن تحيوا لا تموتوا أبدا » الحديث ولمسلم عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول اللّه ﷺ: « أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون » والجواب عن شبهتهم بأن بقاءهما مع أهليهما لا يوجب المشاركة لأن اللّه تعالى واجب البقاء وهذه الأشياء جائزة البقاء ولأن بقاءه تعالى لذاته وبقاءهما ببقاء اللّه تعالى فأين أحدهما من الآخر وقال في شرح العقائد: وقولهم باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة واللّه أعلم.

الأصل السابع
في الإمـــامـــة

وهي استحقاق تصرّف عام على المسلمين ونصب الإمام واجب سمعاً لا عقلاً خلافاً للمعتزلة والإمام الحق بعد رسول اللّه ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان

(**الأصل السابع في الإمامة**) وقد قدّم المصنف أوّل الرسالة أن مباحثها ليست من علم الكلام بل من متمماته وبينا وجهه هناك ووجه القول بأنها منه (و) بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال (**هي**) أي الإمامة (**استحقاق تصرّف عام على المسلمين**) وقوله على المسلمين متعلق بقوله: تصرف لا بقوله: استحقاق إذ المستحق عليهم طاعة الإمام لا تصرفه ولا بقوله عام إذ المتعارف أن يقال عام لكذا لا عام على كذا وقد عرّف صاحب المواقف وشرحه الإمامة بأنها خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة وفي المقاصد نحوه فإنه قال هي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والإمارة في بعض النواحي ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا إلا استحقاق التصرف إذ معنى نصب أهل الحل والعقد الإمام ليس إلا إثبات هذا الاستحقاق له، عبر المصنف بالاستحقاق فإن قيل: التعريف صادق بالنبوة لأن النبي يملك هذا التصرف العام قلنا النبوّة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام إمامة مترتبة على النبوة فهي داخلة في التعريف دون ما ترتبت عليه أعني النبوة (**ونصب الإمام**) بعد انقراض زمن النبوة (**واجب**) على الأمة عندنا مطلقاً (**سمعاً لا عقلاً**) أي واجب من جهة السمع لا من جهة العقل (**خلافاً للمعتزلة**) حيث قال بعضهم: واجب عقلاً وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين عقلاً وسمعاً، وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء يجب عند الآمن دون الفتنة وقال فريق: بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الأمن وأما كون الوجوب على الأمة فخالف فيه الإمامية والإسماعيلية فقالوا: لا يجب علينا بل يجب على اللّه تعالى عما يقولون علواً كبيراً إلا أن الإمامية أوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والإسماعيلية أوجبوه ليكون معرّفاً للّه وصفاته أما عدم وجوبه عندنا على اللّه تعالى وعدم وجوبه علينا عقلاً فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه مع دليله من أنه لا يجب عليه تعالى شيء ومن أنه لا حكم للعقل في مثل ذلك وأما

(الأصل السابع في الإمامة وهي استحقاق تصرّف عام على المسلمين ونصب الإمام واجب سمعاً) قلت هذا قول جمهور أهل السنة وأكثر المعتزلة **(قوله لا عقلاً خلافاً للمعتزلة)** قلت إنما

ثم علي رضى اللّه عنهم ثم قيل نص على أبي بكر وقال الشيعة نص على علي والأكثر على أنه لم يكن ﷺ نص على إمامة أحد يعني أمر بها ولكن كان يعلمها بإعلام اللّه تعالى إياه فقد قال للمرأة السائلة: «**إن لم تجديني فأتي أبا بكر**» في جواب قولها حين أمرها أن ترجع إليه: أرأيت إن جئت فلم أجدك تريد الموت مخرج في صحيح البخاري وفيه أيضاً حديث رؤياه البئر والنزع منها.

وجوبه علينا سمعاً فلأنه قد تتواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول عليه حتى جعلوه أهمّ الواجبات وبدؤا به قبل دفن الرسول ﷺ واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ من كلام المصنف الآتي فلعله استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك (**والإمام الحق بعد رسول اللّه** ﷺ) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق هو (**أبو بكر**) بإجماع الصحابة على مبايعته (**ثم عمر**) باستخلاف أبي بكر له (**ثم عثمان**) بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (**ثم علي رضى اللّه عنهم**) أجمعين وانعقدت إمامته بمبايعة أهل الحل والعقد (**ثم قيل**) أي قد اختلف هل نص رسول اللّه ﷺ على أحد فقيل: (**نص على**) إمامة (**أبي بكر**) رضي اللّه عنه نصاً خفياً وهو تقديمه إياه في إمامة الصلاة وعزي هذا إلى الحسن البصري وزعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على إمامة أبي بكر نصاً جلياً (**وقال الشيعة نص**) ﷺ (**على**) إمامة (**علي**) رضي اللّه عنه (**والأكثر**) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (**على أنه لم يكن** ﷺ **نص على إمامة أحد**) بعده (**يعني**) لم يكن (**أمر بها ولكن كان يعلمها**) أي يعلم لمن هي بعده (**بإعلام اللّه تعالى إياه**) دون أن يؤمر بتبليغ الأمة النص على الإمام بعينه إنما وردت عنه ﷺ ظواهر تدل على أنه علم بإعلام اللّه تعالى أنهالأبي بكر رضي اللّه عنه (**فقد قال**) ﷺ (**للمرأة السائلة إن لم تجديني فأتي أبا بكر في جواب قولها حين أمرها أن ترجع إليه أرأيت إن جئت فلم أجدك تريد الموت**) وهو (**مخرج في صحيح البخاري**) عن جبير بن مطعم قال أتت امرأة النبي ﷺ فأمرها أن ترجع إليه قالت: أرأيت إن جئت ولم أجدك كأنها تقول الموت قال: «**إن لم تجديني فأتي أبا بكر**»[1] (**وفيه**) أي في صحيح البخاري (**أيضاً**) بل وصحيح مسلم (**حديث رؤياه**) ﷺ (**البئر والنزع منها**) أي الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضي اللّه عنهما أن

قال هذا بعض المعتزلة قال التكساري هذا قول الجاحظ وأبي الحسين البصري والكعبي وأتباعهم وقال أكثر الخوارج وأبو بكر الأصم من المعتزلة لا يجب على اللّه تعالى ولا على الخلق ولأهل الحق ثلاثة مطالب: **الأول**: وجوب نصب الإمام **والثاني**: شروطه **والثالث**: تعيينه. والمصنف ذكر الأول بغير دليل وقد استدل له في شرح العقائد بقوله ﷺ: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه**

---

(١) أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبي ﷺ باب ٤، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ١٠.

وإذا علمها واقعاً موافقاً للحق أو مخالفاً له وكيف كان لو كان المفترض مبايعة غيره لبالغ في تبليغه كما بلغ سائر التكاليف للآحاد الذين علم منهم أنهم لا يأتمرون ولم يكن علمه بعدم ائتمارهم مسقطاً عنه التبليغ وتبليغ مثله سبيله الإعلان والتشهير دون اختصاص الواحد به والاثنين لأنه أعني أمر الإمامة من أهم الأمور العالية لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنياوية العامة للرجال

رسول اللَّه ﷺ قال: «**أريت كأني أنزع بدلو بكرة على قليب فجاء أبو بكر فنزع ذنوباً أو ذنوبين نزعاً ضعيفاً واللَّه يغفر له ثم جاء عمر فاستقى فاستحالت غرباً فلم أر عبقرياً من الناس يفري فرية حتى روى الناس وضربوا بعطن**»(١) والبكرة بسكون الكاف والقليب البئر قبل أن تطوى أي يبنى عليها والذنوب بفتح الذال المعجمة الدلو إذا كانت مملوءة والغرب بفتح الغين المعجمة وسكون الراء المهملة آخره موحدة الدلو العظيم والعبقري الرجل القوي الشديد ويفري فريه معناه يعمل عمله والفريّ بوزن فعيل تقول العرب فلان يفريّ الفرى إذا كان يعمل العمل ويجيده تعظيماً لإجادته والعطن الموضع الذي تناخ فيه الإبل إذا رويت ومن الظواهر المذكورة استخلافه في إمامة الصلاة كما سيأتي وقد استدل المصنف على عدم النص بقوله: (**وإذا علمها**) أي وإذا علم النبي ﷺ الإمامة بعده فإما أن يعلمها أمراً (**واقعاً موافقاً للحق**) في نفس الأمر (**أو**) أمراً واقعاً (**مخالفاً له**) أي للحق (**وكيف كان**) أي على أيّ حالة كانت من الحالتين (**لو كان المفترض**) على الأمة (**مبايعة غيره**) أي غير أبي بكر الصديق (**لبالغ**) ﷺ (**في تبليغه**) أي في تبليغ ذلك المفترض إلى الأمة بأن ينص عليه نصاً ينقل مثله على سبيل الإعلان والتشهير، كما سيأتي، لتوقف تعلق الافتراض على الأمة على بلوغه إليهم ولما لم كذلك مع توفر الدواعي على نقله دل ذلك على أنه لا نص كما سيأتي، ولما كان قد يقال هنا تعنتاً إنما لم يبلغه لأنه علم أنهم لا يأتمرون بأمره فيه فلم تكن في تبليغهم إياه فائدة أشار إلى دفعه بأن ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه ﷺ فقال: (**كما بلغ سائر التكاليف للآحاد الذين علم منهم أنهم لا يأتمرون ولم يكن علمه بعدم ائتمارهم مسقطاً عنه التبليغ**) فإن قيل: قد بلغه سراً بواحد واثنين ونقل سراً كذلك قلنا جوابه ما نبه عليه المصنف بقوله: (**وتبليغ مثله سبيله الإعلان والتشهير**) أي تصييره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين أمراً مشهوراً (**دون اختصاص الواحد به والاثنين لأنه أعني أمر الإمامة من أهم الأمور العالية**) الشأن (**لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنياوية العامة للرجال**

مات ميتة جاهلية» ولأحمد والطبراني: «**ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**» خرجاه من

---

(١) أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبي ﷺ باب٥، ٦، والتعبير باب ٢٨، ٢٩، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ١٧، ١٩.

والنساء الصغير والكبير مع ما فيه من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة ولو وقع كذلك لاشتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة وإذ لم يظهر كذلك فلا نص فلا وجوب لعلي رضي اللّه عنه بعده على التعيين ولزم بطلان ما نقلوه وسوّدوا به أوراقهم من نحو قوله: «**أنت الخليفة بعدي**» وكثير حيث لم يبلغ هذا المبلغ ثم نقول: بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها إذ لم يتصل علمه لأئمة الحديث المثابرين على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه وكيف يجوز في العادة أن يصح آحاداً يعلمه من لم

والنساء الصغير والكبير) فالدينية كتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لإعلاء كلمة الحق والدنياوية كدفع المتغلب وتقويم الغوى والأخذ للضعيف من القويّ وإنكاح الأيامى والنظر في حال اليتامى وتولية القضاة والأمراء بحيث ينتظم أمر المعاش (**مع ما فيه**) أي في أمر الإمامة (**من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة**) فإن قيل: يحتمل أنه ﷺ بلغه على وجه الإعلان والتشهير ولكن لم ينقل أو نقل ولم يشتهر فيما بعدعصره قلنا الجواب ما نبه عليه بقوله: (**ولو وقع كذلك**) أي لو بلغه على وجه الإعلان والتشهير (**لاشتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة**) المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الإعلان والتشهير فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص (**وإذ لم يظهر**) أي ولكونه لم يظهر نص (**كذلك**) أي كما هو سبيل مثله (**فلا نص**) لانتفاء لازمه من الظهور (**فلا وجوب لعلي**) أي لإمامة علي (**رضي اللّه عنه بعده**) أي عقب وفاته ﷺ (**على التعيين ولزم**) من ذلك (**بطلان ما نقلوه**) يعني الشيعة من الأكاذيب (**وسوّدوا به أوراقهم من نحو قوله**) ﷺ: («**أنت الخليفة بعدي**» وكثير) مما اختلقوه نحو «**سلموا على عليّ بإمرة المؤمنين**» وأنه قال «**هذا خليفتي عليكم**» وأنه قال له: «**أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني**» بكسر الدال كذا ضبطه شارح المواقف الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار عن أنس مرفوعاً «**عليّ يقضي ديني**» والطبراني من حديث سلمان بلفظ «**يقضي ديني**» كذلك وأنه قال فيه أنه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين فكله مخالف الدليل العقل الذي قدّمه (**حيث لم يبلغ**) شيء مما نقلوه (**هذا المبلغ**) من الشهرة (**ثم نقول: بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها إذ لم يتصل علمه لائمة الحديث المثابرين**) أي المواظبين (**على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه وكيف يجوز في العادة أن يصح**) ما نقلوه (**آحاداً**) موصوفاً بأنه (**يعلمه من لم**

حديث معاوية ولمسلم في صحيحه عن ابن عمر سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: «**من خلع يداً من طاعة اللّه لقي اللّه يوم القيامة ولا حجة له ومن مات وفي عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**» ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام على ما في الصحيحين من حديث سقيفة

يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدّث ويخفى على علماء الحديث المهرة الذين أفنوا أعمارهم في الرحلات مشمرين في طلبه والسعي إلى كل من حسبوا عنده صبابة منه في كل صوب وأوب هذا مما تقضي العادة بأنه افتراء وهراء نعم روى آحاد قوله عليه السلام لعلي رضي اللّه عنه: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**» وهو مع أنه لا يكفي في المطلوب ولا يقاوم اجماع الصحابة غير مفيد لمطلوبهم إذ لم يرد بعد المستثنى العموم في جميع المنازل الكائنة لهارون من موسى عليه السلام لانتفاء نسب الأخوّة فبقي المراد البعض

يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدّث و)الحال أنه (**يخفى**) ما هو بهذه الصفة (**على علماء الحديث المهرة**) جمع ماهر أي تام الحذق (**الذين أفنوا أعمارهم في الرحلات**) جمع رحلة بكسر الراء أي الأسفار البعيدة (**مشمرين**) أي باذلين جهدهم (**في طلبه و**)في (**السعي إلى كل من حسبوا عنده صبابة**) أي قليلاً (**منه**) وأصل الصبابة وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة مما في الإناء وقوله: (**في كل صوب وأوب**) متعلق بطلبه أو بالرحلات أي الرحلات الكائنة في كل صوب وأوب والصوب الناحية والأوب هنا المرجع وأصله الرجوع فهو من إطلاق المصدر وإرادة اسم المكان (**هذا**) الذي زعموه من نص صح آحاداً عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدّث وقد خفي عن علماء الحديث (**مما تقضي العادة بأنه افتراء**) أي كذب مختلق (**وهراء**) بضم الهاء وراء مهملة فألف ممدودة فهمزة أي كلام فاسد قال الأزهري في التهذيب: قال أبو عبيد: الهراء ممدود مهموز المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت أنه الكلام الكثير في خطأ (**نعم روي أحاداً قوله عليه**) الصلاة و(**السلام لعلي رضي اللّه عنه: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»**[1]) وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله صح بدل روى لجرى على اصطلاح المحدّثين فإن روى عندهم من صيغ التمريض (**وهو**) أي حديث المنزلة (**مع أنه لا يكفي في**) إثبات (**المطلوب**) أي مطلوبكم وهو دعوى النص على إمامة علي لعدم صراحته في ذلك (**و**) مع أنه (**لا يقاوم اجماع الصحابة**) على إمامة أبي بكر (**غير مفيد لمطلوبهم إذ لم يرد**) بصيغة المبني للمفعول (**بعد المستثنى**) وهو قوله لا نبي بعدي (**العموم في جميع المنازل الكائنة لهارون من موسى عليه**) وعلى هارون الصلاة و (**السلام لانتفاء نسب الأخوّة**) الثابت لهارون (**فبقي المراد البعض**) أي بعض المنازل الكائنة لهارون

بني ساعدة وكذا بعد موت كل إمام ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كتنفيذ

---

(١) أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبي ﷺ باب ٩، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٣٠.

والسياق يبينه وذلك أنه قاله له حين استخلفه عند منصرفه إلى تبوك فقال علي رضي اللّه تعالى عنه: أتتركني في المتخلفين كأنه استنقص تركه وراءه فقال له عليه الصلاة السلام: «**ألا ترضي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى**» يعني حين استخلفه عند توجهه إلى الطور إذ قال له: اخلفني في قومي وأصلح وهو لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه افتراضاً ولا ندباً بل كونه أهلاً لها في الجملة وبه نقول وقد استخلف عليه السلام في مرار أخرى غير علي رضي اللّه عنه كابن أم مكتوم ولم يلزم فيه ذلك بذلك وأما ما روى آحاداً: «**من كنت مولاه فعليّ مولاه**» فمشترك الدلالة إذ يطلق المولى على المعتق والمعتق والمتصرف في الأمور والناصر والمحبوب ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥١] يعني تلقون إليهم بالمودة وتعيين بعضها بلا دليل

(**والسياق يبينه**) أي يبين ذلك البعض (**وذلك أنه**) ﷺ (**قاله**) أي القول المذكور (**له**) أي لعلي (**حين استخلفه عند منصرفه إلى تبوك فقال علي رضي اللّه تعالى عنه أتتركني في المتخلفين**) وفي لفظ في الصحيح تخلفني في النساء والصبيان (**كأنه استنقص تركه وراءه فقال: له عليه الصلاة السلام ألا ترضي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى يعني حين استخلفه عند توجهه إلى الطور إذ قال له اخلفني في قومي وأصلح وهو**) أي استخلافه على المدينة (**لا يستلزم كونه أولى بالخلافة**) العامة (**بعده من كل معاصريه افتراضاً ولا ندباً بل**) يستلزم (**كونه أهلاً لها في الجملة وبه نقول وقد استخلف عليه**) الصلاة و(**السلام في مرار أخرى غير علي رضي اللّه عنه كابن أم مكتوم ولم يلزم فيه ذلك**) أي كونه أولى بالخلافة بعده (**بذلك**) أي باستخلافه على المدينة عند سفره (**وأما ما روى آحاداً**) في جامع الترمذي أنه ﷺ قال: (**«من كنت مولاه فعليّ مولاه»**[1] **فمشترك الدلالة**) لأن لفظ المولى مشترك يطلق لمعان هو في كل منها حقيقة (**إذ يطلق المولى على**) كل من (**المعتق**) بصيغة الفاعل (**والمعتق**) بصيغة المفعول (**والمتصرف في الأمور والناصر والمحبوب ومنه**) أي من إطلاق المولى على المحبوب (**قوله تعالى**: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥١] **يعني تلقون إليهم بالمودة**) كما في الآية الأخرى أوّل الممتحنة ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ١] (**وتعيين بعضها**) أي بعض معاني المشترك للإرادة

الأحكام وإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وإقامة الجمع والأعياد وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم ونحو ذلك من

---

(١) أخرجه الترمذي حديث ٣٧١٣، وأحمد في المسند ١/ ٨٤، ١١٨، ١١٩، ١٥٢.

غير مقبول وتعميمه إلزاماً على من يرى تعميم المشترك في مفاهيمه ولو كان مشتركاً لفظياً مع أنه مذهب ضعيف عندنا على ما يشهد به استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات منتف لامتناع إرادة المعتق والمعتق فتعين إرادة البعض والاتفاق على إرادة الحب وهو رضي اللّه عنه وأرضاه سيدنا وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى الإمام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع وإنما جوّزناه نظراً إلى رواية الحاكم من كنت وليه وكونه بمعنى الأولى بالشيء لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم المعين مع ما يستلزم من نسبة جميع الصحابة إلى الخطأ وهو باطل بل لما

(**بلا دليل**) يقتضيه (**غير مقبول**) لأنه تحكم (**وتعميمه**) أي المشترك (**إلزاماً**) واقعاً (**على**) رأي (**من يرى تعميم المشترك في مفاهيمه**) أي معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها (**ولو**) لم يكن اشتراكه معنوياً بأن وضع وضعاً واحداً لقدر مشترك وهو القرب المعنوي من الولي بفتح الواو وإسكان اللام بمعنى القرب إذ كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على المتأمل بل (**كان**) أي قدّر كونه (**مشتركاً لفظياً**) قد وضع وضعاً متعدداً بحسب تعدّد معانيه حتى يجري الخلاف في تعميمه في معانيه (**مع أنه**) أي القول بتعميمه في معانيه (**مذهب ضعيف عندنا**) معشر الحنفية وعند جمهور الأصوليين وعلماء البيان (**على ما يشهد به**) أي بضعف المذهب المذكور (**استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات منتف**) خبر والمبتدأ تعميمه أي القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا (**لامتناع إرادة**) كل من (**المعتق**) بالكسر (**والمعتق**) بالفتح إذ لا يصح إرادة واحد منهما (**فتعين**) بعد انتفاء إرادة الجميع (**إرادة البعض والاتفاق**) منا ومنهم واقع (**على**) صحة (**إرادة الحب**) بالكسر أي المحبوب ويصح أن يقرأ الحب بالضم من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول (**وهو**) أي علي (**رضي اللّه عنه وأرضاه سيدنا وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى الإمام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع وإنما جوّزناه**) في قولنا فيما مرّ والمتصرف في الأمور (**نظراً إلى رواية الحاكم من كنت وليه**) إذ ولي الإنسان من يلي أمره وينفذ تصرفه عليه (**وكونه**) أي الولي أو المولى (**بمعنى الأولى بالشيء لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم**) الدليل (**المعين**) أي الذي يعينه للإرادة من بين المعاني التي تطلق على كل منها وأما تعلقهم برواية أنه ﷺ قال لمن بحضرته من الصحابة: «**ألست أولى بكم من أنفسكم**» قالوا بلى قال: «**فمن كنت مولاه فعليّ مولاه**» فمردود بأنها ضعيفة ضعفها من أئمة الحديث أبو داود وأبو حاتم الرازي وغيرهما على أنه

الأمور التي بين آحاد الأمة. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكتفى بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة؟. قلنا لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلاف أمر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا فإن قيل: فليكتف بذي شوكة له الرياسة

أجمعوا على خلافه قطعنا بأن ذلك المعنى غير مراد فظهر أن ليس أحدهما مع كونه آحاداً يستلزم مطلوبهم ولو كان هناك نص غيرها يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والأنصار لأوردوه عليهم يوم السقيفة تديناً إذ كان فرضاً وقولهم تركه تقية مع ما فيه من نسبة علي إلى الجبن باطل أما أوّلاً فمجرد ذكره ومنازعته به ليس ظاهراً في قتلهم إياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الأنصار منا أمير ومنكم أمير إلى أن روى أبو بكر رضي الله عنه قوله عليه السلام: «**الأئمة من قريش**» فرجعوا عن محاجتهم، بل غاية ما كان يتوهم عدم الرجوع إليه وبهذا القدر لم يثبت ضرر يسقط به الفرض، وأما ثانياً فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع

لا يعرف في اللغة مفعل بمعنى أفعل التفضيل (**مع ما يستلزم**) حمله على الأولى (**من نسبة جميع الصحابة**) رضي الله عنهم (**إلى الخطأ وهو**) أي اللازم أعني نسبتهم إلى الخطأ (**باطل بل**) نقول: (**لما أجمعوا على خلافه**) أي خلاف حمل الحديث على الأولى (**قطعنا بأن ذلك المعنى**) أي الأولى (**غير مراد**) من لفظ المولى والولي (**فظهر أن ليس أحدهما**) أي أحد المنقولات التي سوّدوا بها أوراقهم (**مع كونه آحاداً يستلزم مطلوبهم**) من النص الدال على أن علياً أولى بالإمامة من جميع من عداه (**ولو كان هناك**) أي في الأدلة على المطلوب (**نص غيرها**) أي غير المنقولات التي تبين بطلان دلالتها (**يعلمه هو**) أي علي رضي الله عنه (**أو**) يعلمه (**أحد من المهاجرين والأنصار لأوردوه**) من يعلمه (**عليهم**) أي على الصحابة (**يوم السقيفة**) حين تكلموا في الخلافة (**تديناً**) ممن يعلم ذلك النص (**إذ كان**) إيراده (**فرضاً**) أي لكون إيراده فرض عين على من يعلمه (**وقولهم**) يعني الشيعة (**تركه**) أي ترك علي رضي الله عنه إيراد النص الذي يعلمه (**تقية**) أي لاتقاء القتل (**مع ما فيه من نسبة علي**) وهو من أشجع الناس (**إلى الجبن باطل**) من وجهين (**أما أوّلاً فمجرد ذكره**) أي ذكر النص عليه (**ومنازعته**) في الإمامة (**به ليس ظاهراً في قتلهم إياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الأنصار منا أمير ومنكم أمير**) والقائل هو الحباب بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة ابن المنذور ولم يرجع عن ذلك (**إلى أن روى أبو بكر رضي الله عنه قوله عليه**) الصلاة و(**السلام «الأئمة من قريش» فرجعوا عن محاجتهم بل غاية ما كان يتوهم**) لو رواه (**عدم الرجوع إليه**) ومعاذ الله أن يكون ذلك (**وبهذا القدر**) وهو توهم عدم الرجوع إليه (**لم يثبت ضرر يسقط به الفرض**) أي فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذي في البخاري في قصة سقيفة بني ساعدة حين قال

العامة أما ما كان أو غير إمام فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك. قلنا: نعم يحصل بعض النظام في أمر الدنيا لكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة

إليه مع علم أحد به ممنوع لأنهم كانوا أطوع للّه وأعمل بحدوده وأبعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة وفيهم الذي نص رسول اللّه ﷺ في حديث اليهود على أمانته على دين اللّه حين قال لهم: « **لأبعثن معكم أميناً حق أمين** » وبعثه رضي اللّه عنه أعني أبا عبيدة بن الجراح فكيف يجوز على

من قال من الأنصار: منا أمير ومنكم أمير قول أبي بكر رضي اللّه عنه: نحن الأمراء وأنتم الوزراء ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش هم أوسط العرب نسباً ودارا ومتن حديث « **الأئمة من قريش** » رواه النسائي من حديث أنس ورواه بمعناه الطبراني في الدعاء والبزار والبيهقي وأفرده شيخنا الإمام الحافظ أبو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابياً (**وأما ثانياً فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه مع علم أحد**) من الصحابة (**به ممنوع**) بل ممتنع عادة من مثلهم (**لأنهم كانوا أطوع للّه**) من غيرهم من الأمة واعلم أن قوله فكونه الخ ليس وجهاً ثانياً لبذلان كونه تقية كما لا يخفى إنما الوجه الثاني ما بعده ففي العبارة هنا خلل بتقديم وتأخير وحقها أن يقال تلو قوله الفرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه مع علم أحد به ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض وأما ثانياً فلأنهم كانوا أطوع للّه (**وأعمل بحدوده**) أي بالوقوف عندها وعدم تعدّيها (**وأبعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس**) كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح « **خير القرون قرني ثم الذين يلونهم** »[1] (**ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة**) فإن العشرة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد اللّه والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص واسمه مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجراح وبقيتهم من عدا أبا بكر وعلياً منهم (**وفيهم**) أي في العشرة المبشرة (**الذي نص رسول اللّه ﷺ في حديث اليهود على أمانته على دين اللّه حين قال لهم لأبعثنّ معكم أميناً حق أمين وبعثه رضي اللّه عنه أعني أبا عبيدة بن الجراح**) وحديث بشارة العشرة بالجنة رواه أبو داود والترمذي من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة من طرق بألفاظ منها: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول وإني لغني أن أقول عليه ما لم يقل فيسألني عنه غداً إذا لقيته أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وسكت عن العاشر قالوا ومن هو العاشر فقال سعيد بن زيد[2] وحديث بعث أبي عبيدة في الصحيحين من حديث

العظمى. فإن قيل: فعلى ما ذكرتم من أن مدة الخلفاء ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء

---

(١) أخرجه البخاري في الشهادات باب ٩، وفضائل أصحاب النبي ﷺ باب ١.
(٢) أخرجه أبو داود حديث ٤٦٥٠، والترمذي حديث ٣٧٤٧.

هؤلاء أن يعلموا الحق من ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا راجح ولو جاز عليهم الخيانة وكتمان الحق لارتفع الأمان في كل ما نقلوه من القرآن والأحكام وأدّى إلى أن لا يجزم بشيء من الدين إذ إنما أخذناه بشعبه كله عنهم نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان وإذا ثبت عدم النص على علي رضي الله عنه فإن أثبتنا نصه على أبي بكر ثبت حقية

حذيفة قال: جاء أهل نجران إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله ابعث إلينا رجلاً أميناً فقال: «**لأبعثن إليكم رجلاً أميناً حق أمين**» فاستشرف لها الناس فبعث أبا عبيدة بن الجراح[1] وعند مسلم حق أمين حق أمين مرتين وفي رواية الترمذي قال: جاء العاقب والسيد إلى النبي ﷺ فقالا: ابعث معنا أمينك قال: «**فإني أبعث معكم**» الحديث وأهل نجران بنون مفتوحة فجيم ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لا يهوداً فجعلهم يهوداً سبق قلم أو وهم والسيد مقدّم القوم والعاقب الذي يعقبه أي يليه فيهم. وفي الصحيحين أيضاً من حديث أنس أن رسول الله ﷺ قال: «**إن لكل أمة أميناً وإن أميننا أيتها الأمة أبو عبيدة بن الجراح**»[2] (**فكيف يجوز على هؤلاء**) الصحابة الذين هم خير الأمة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بأنه أمين على دين الله (**أن يعلموا الحق من ذلك**) أي من أمر الإمامة وتعيينه لإنسان (**ويتجاهلوا عنه**) أي يتكلفوا إظهار الجهل به معرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم اتقاء لقتلهم إياه أو خوف ضرر منهم (**أو يرويه**) لهم (**أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا**) دليل (**راجح**) يعوّلون عليه، معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم شرعاً أو عادة لأنه خيانة في الدين (**ولو جاز عليهم الخيانة**) في أمور الدين (**وكتمان الحق**) مع علمهم به (**لارتفع الأمان في كل ما نقلوه من القرآن والأحكام وأدّى**) تجويز ذلك (**إلى أن لا يجزم بشيء من الدين إذ إنما أخذناه**) أي الدين (**بشعبه**) أي بجميع أصوله وفروعه (**كله عنهم**) رضي الله عنهم وكله بالنصب تأكيد للضمير المنصوب في أخذناه (**نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان**) جمع نزغة وهي النخسة استعيرت لميل النفس إلى ما تهواه من القبائح ولوسوسة الشيطان (**وإذا ثبت**) بما ذكرناه (**عدم النص على علي رضي الله عنه فإن أثبتنا نصه على أبي بكر**) رضي الله عنه (**ثبت حقية**

الراشدين خالياً عن الإمام فتعصى الأمة كلهم وتكون ميتتهم جاهلية قلنا المراد الخلافة

---

(١) أخرجه البخاري في فضائل الصحابة باب ٢١، والمغازي باب ٧٢.
(٢) أخرجه البخاري في الآحاد باب ١، وفضائل الصحابة باب ٥٣، والترمذي في المناقب باب ٣٢.

إمامته وإن قلنا لم ينص عليه ثبت أيضاً أما الأول ففيه ما هو صريح وما هو إشارة أما الأول فقوله عليه السلام في مرضه الذي توفى فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره: « **ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان** » ثم قال: « **يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر** » وأما الثاني فما خصه به في ذلك المرض من إقامته مقامه في إمامة الصلاة ولقد روجع في ذلك على ما في صحيح البخاري أن عائشة رضي الله عنه قالت له حين قال: « **مروا أبا بكر فليصلّ بالناس** » إن أبا بكر رجل أسيف وإن أن يقم مقامك لا يسمع الناس فقال: « **مروا أبا بكر فليصل بالناس** » وفي رواية أخرى أنها قالت لحفصة قولي له: يأمر عمر الحديث فأبى حتى غضب وقال: « **أنتن صواحبات يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس** » وعن هذا قال علي رضي الله عنه حين قال أبو بكر:

إمامته) أي كونها حقاً **(وإن قلنا لم ينص عليه ثبت)** حقية إمامته **(أيضاً أما الأول)** أي النص على إمامته **(ففيه)** من الأخبار الواردة **(ما هو صريح)** فيها **(وما هو إشارة)** إليها **(أما الأول)** وهو الصريح **(فقوله عليه)** الصلاة و**(السلام في مرضه الذي توفى فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره)** من حديث عائشة رضي الله عنها ترفعه **(ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر)**[1] وهو في البخاري من حديثها بمعناه **(وأما الثاني)** وهو الإشارة **(فما خصه به في ذلك المرض من إقامته مقامه في إمامة الصلاة ولقدر وجع في ذلك على ما في صحيح البخاري أن عائشة رضي الله عنه قالت له)** ﷺ **(حين قال مروا أبا بكر فليصلّ بالناس إن أبا بكر رجل أسيف)** أي كثير الأسف وهو الحزن **(وإن أن يقم مقامك لا يسمع الناس فقال: مروا أبا بكر فليصل بالناس وفي رواية أخرى إنها قالت لحفصة قولي له: يأمر عمر الحديث فأبى حتى غضب وقال: أنتن صواحبات يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس)**[2] والحديث في مسلم أيضاً بنحو معنى ما ساقه المصنف وبألفاظ أخرى في بعضها أنكن صواحب يوسف وفي بعضها لأنتن صواحب يوسف وفي بعضها أنكن لأنتن وروى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمّهم غيره** »[3] **(و)** نشأ **(عن هذا)** أي تقديمه ﷺ إياه لإمامة الصلاة أن **(قال علي رضي الله عنه حين قال أبو بكر:**

الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة والله تعالى أعلم ثم أفاض في

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٦/ ٤٧.
(٢) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء باب ١٩، والترمذي في المناقب باب ١٦، والنسائي في الإمامة باب ٤٠، وابن ماجه في الإقامة باب ١٤٢.
(٣) أخرجه الترمذي في المناقب باب ١٦.

أقيلوني: كلا والله لا نقيلك ولا نستقيلك قد رضيك رسول الله ﷺ لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا. وهذا لأن المقصود من نصب الإمامة بالذات إقامة أمر الدين والنظر في أمور الدنيا وتدبيرها إنما هو ليتفرّغ لذلك فإذا رضيه لأمر الدين مع العلم بشجاعته وثباته دائماً ولقد قال لعروة بن مسعود حين قال لرسول الله ﷺ كأني بك وقد فرّ عنك هؤلاء امصص بظر اللات أنحن نفرّ عنه استبعاد أن يقع ذلك وقتاله

أقيلوني كلا والله لا نقيلك ولا نستقيلك قد رضيك رسول الله ﷺ لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا) ولم أقف عليه من حديث علي ولا عنه وإنما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبراني وآخر يقرب من معناه رواه أبو الخير الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما عن غير علي وذكر رزين في جامعه أن أبا بكر رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد أن حمد الله وصلى على رسوله: أما بعد أيها الناس إن الذي رأيتم مني لم يكن حرصاً على ولايتكم ولكن خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت أمركم إليكم فولوا من شئتم. فقالوا: لا نقيلك **(وهذا)** أي ما ذكرناه من الإشارة بتقديمه لإمامة الصلاة في مرض الموت إلى الأحقية بالخلافة هو **(لأن المقصود من نصب الإمامة)** وحذف الهاء من لفظ الإمامة أولى **(بالذات)** والقصد الأول **(إقامة أمر الدين)** أي جعله قائم الشعار على الوجه المأمور به من إخلاص الطاعات وإحياء السنن وإماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه **(و)** أما **(النظر في أمور الدنيا وتدبيرها)** كاستيفاء الأموال من وجوهها وإيصالها لمستحقيها ودفع الظلم ونحوها فمقصود ثانياً لأنه **(إنما هو ليتفرّغ)** بالبناء للمفعول أي ليتفرغ العباد **(لذلك)** أي لأمر الدين فإن أمور المعاش إذا انتظمت فلم يعد أحد على أحد وأمن كل على نفسه وماله ووصل كل ذي حق في بيت المال أو غيره إلى حقه تفرّغ الناس لأمر دينهم فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم **(فإذاً)** بالتنوين أي فإذا كان المقصود من نصب الإمام أوّلاً وبالذات أمر الدين فقد **(رضيه)** أي رضي ﷺ الصديق رضي الله عنه **(لأمر الدين)** وهو الإمامة العظمى بتقديمه لإمامة الصلاة على الوجه المذكور فتقديمه ﷺ إياه في الخلافة وتقديم الصحابة له لذلك وقوله: **(مع العلم)** متعلق بقوله رضيه أي فقد رضيه لأمر الدين رضا مصحوباً بالعلم منه ﷺ ومنهم **(بشجاعته)** أي بشجاعة الصديق رضي الله عنه **(وثباته دائماً)** وهما الوصفان الأهمان في أمر الإمامة لا سيما في ذلك الوقت المحتاج فيه إلى قتال أهل الردة وغيرهم من الكفار **(و)** يدل على اتصافه بهما قوله وفعله **(لقد قال لعروة بن مسعود)** الثقفي في صلح الحديبية كما في الصحيح **(حين قال)** عروة **(لرسول الله ﷺ كأني بك وقد فرّ عنك هؤلاء: امصص بظر اللات أنحن نفرّ عنه)** وندعه **(استبعاد أن يقع ذلك وقتاله)** بالرفع

تعيينه فقال الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم قيل نص

مانعي الزكاة ومسيلمة مع بني حنيفة وقد وصفهم اللّه بأنهم أولو بأس شديد في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦] كما هو قول جماعة من المفسرين وثباته عند مصادمة المصائب المدهشة كما كان منه حين دهش الناس لما خرج إليهم موت النبي ﷺ فذهلوا وجزم عمر رضي اللّه عنه أنه عليه السلام لم يمت وقال من قال ذلك ضربت عنقه، حتى قدم أبو بكر من السنح فدخل الحجرة الكريمة ثم خرج فاستسكت عمر فأبى أن يسكت فتركه وتكلم فانحاز الناس إليه فخطبهم وقال: أما بعد فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد اللّه فإن اللّه حيّ لا يموت ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٤] الآية فآمن الناس

على أنه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه أي وقتاله(**مانعي الزكاة**) الخ دليل شجاعته (**و**) قتاله (**مسيلمة مع بني حنيفة و**) الحال أنه (**قد وصفهم اللّه**) تعالى (**بأنهم أولو بأس شديد في قوله تعالى**: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦]) تقاتلونهم أو يسلمون (**كما هو قول جماعة من المفسرين**) في تفسير الآية منهم الزهري والكلبي ولو عبر بقوله وقاتل مانعي الزكاة ومسيلمة بدل قوله وقتاله لأفاد المقصود مع الوضوح (**وثباته**) بالرفع مبتدأ خبره كما كان أي وثباته (**عند مصادمة المصائب المدهشة**) التي تقتضي لعظمها أن يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رأيه (**كما كان**) أي مثل ثباته الذي كان (**منه حين دهش الناس لما خرج إليهم موت النبي ﷺ**) أي خبر موته (**فذهلوا وجزم عمر رضي اللّه عنه**) وهو من هو في الثبات (**أنه عليه**) الصلاة و(**السلام لم يمت وقال**) رضي اللّه عنه: (**من قال ذلك**) أي أن النبي ﷺ مات (**ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السنح**) بضم السين المهملة وسكون النون وبحاء مهملة موضع معروف في عوالي المدينة (**فدخل الحجرة الكريمة**) فكشف عن وجهه الشريف ﷺ فعرف أنه قد مات فأكبّ عليه يقبله (**ثم خرج**) إلى الناس (**فاستسكت عمر**) رضي اللّه عنه أي طلب منه أن يسكت ليتكلم هو (**فأبى**) عمر رضي اللّه عنه (**أن يسكت**) لما هو فيه من الدهش (**فتركه**) أبو بكر (**وتكلم فانحاز الناس إليه**) لعلمهم بعلو شأنه (**فخطبهم وقال**) في خطبته (**أما بعد فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد اللّه فإن اللّه حيّ لا يموت ثم تلا قوله تعالى**: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٤] **الآية**) إلى قوله الشاكرين (**فآمن الناس**) أي صدقوا بوفاة النبي ﷺ حين قال أبو بكر: ما قال وتلا عليهم الآية

على أبي بكر إلخ وهذا إلى آخر هذا الأصل لتحقيق إمامة الصديق رضي اللّه تعالى عنه.

وخرجوا يلهجون بتلاوتها كأنهم لم يسمعوها قبل ذلك وأما الثاني ففي إجماع الصحابة غنى إذ هو في ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد وقد أجمعوا عليه غير أن علياً والعباس وبعضاً لم يبايعوا في ذلك الوقت فأرسل إليهم فجاؤوا فقال هذا علي بن أبي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في أمره ألا فأنتم بالخيار جميعاً في بيعتكم إياي فإن رأيتم لها غيري فأنا أوّل من يبايعه فقال علي رضي اللّٰه عنه: لا نرى لها أحداً غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وغاية الأمر أنه راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه.

الأصل الثامن

فضل الصحابة الأربعة على حسب ترتيبهم في الخلافة

إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند اللّٰه تعالى وذلك لا يطلع عليه إلا رسول

(**وخرجوا يلهجون بتلاوتها**) أي يكررونها (**كأنهم لم يسمعوها قبل ذلك**) لعظم ما حصل لهم من الذهول عند سماع خبر وفاته ﷺ ومعنى ذلك كله وارد في الصحيح (**وأما الثاني**) وهو تقدير عدم النص على أبي بكر أي تعيينه للإمامة (**ففي إجماع الصحابة**) رضي اللّٰه عنهم على إمامته (**غنى**) عن النص (**إذ هو**) أي الإجماع (**في ثبوت مقتضاه**) وهو الأمر الذي أجمع عليه (**أقوى من خبر الواحد**) في ثبوت ما تضمنه (**وقد أجمعوا عليه**) أي على إمامته (**غير أن علياً والعباس وبعضاً**) كالزبير والمقداد (**لم يبايعوا في ذلك الوقت**) الذي عقدت فيه البيعة (**فأرسل**) أبو بكر رضي اللّٰه عنه (**إليهم**) بعد ذلك (**فجاؤوا فقال:**) لمن حضر من الصحابة (**هذا علي بن أبي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في أمره ألا فأنتم بالخيار جميعاً في بيعتكم إياي فإن رأيتم لها غيري فأنا أوّل من يبايعه فقال علي رضي اللّٰه عنه: لا نرى لها أحداً غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين**) فتم بذلك اجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة في مغازيه أن علياً والزبير رضي اللّٰه عنهما قالا: ما غضبنا إلا لأنا أخرنا عن المشورة وإنا لنرى أن أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول اللّٰه ﷺ وإنه لصاحب الغار وثاني اثنين وإنا لنعرف له شرفه وسنه ولقد أمره رسول اللّٰه ﷺ أن يصلي بالناس وهو حي انتهى ما نقله ابن عقبة وتخلف علي رضي اللّٰه عنه ومن تخلف عن البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحاً في الإجماع (**وغاية الأمر أنه راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه**) ومن تخلف معه كذلك رضي اللّٰه عنهم أجمعين.

(**الأصل الثامن فضل الصحابة الأربعة**) الخلفاء (**على حسب ترتيبهم في الخلافة**) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي اللّٰه عنهم (**إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند اللّٰه**

(**الأصل الثامن** ....

اللّٰه ﷺ وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ولا يتحقق إدراك حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض إن لم يكن سمعي يصل إلينا قطعي في دلالته إلا الشاهدون لذلك الزمان لظهور قرائن الأحوال لهم وقد ثبت ذلك لنا صريحاً ودلالة كما في صحيح البخاري من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام من أحب الناس إليك من الرجال فقال: «**أبوها**» يعني عائشة رضي اللّٰه عنها وتقديمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علماً وقراءة وخلقاً وورعاً فثبت أنه كان أفضل الصحابة وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال: كنا في زمن النبي ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم وصح فيه من حديث محمد

تعالى وذلك **لا يطلع عليه إلا رسول اللّٰه ﷺ**) باطلاع اللّٰه سبحانه (**وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ولا يتحقق إدراك حقيقة تفضيله عليه**) الصلاة و(**السلام لبعضهم على بعض إن لم يكن**) دليل (**سمعي يصل إلينا قطعي في دلالته**) وسنده (**إلا الشاهدون لذلك الزمان**) يعني زان الوحي والتنزيل وأحوال النبي ﷺ معهم وأحوالهم معه (**لظهور قرائن الأحوال**) الدالة على التفضيل (**لهم**) دون من لم يشهد ذلك (و) لكن (**قد**) وصل إلينا سمعيات (**ثبت ذلك**) التفضيل بها (**لنا صريحاً**) من بعضها (**ودلالة**) واستنباطاً من بعضها (**كما في صحيح البخاري**) بل في الصحيحين (**من حديث عمرو بن العاص**) رضي اللّٰه عنه (**حين سأله**) أي حين سأل عمرو النبي (**عليه**) الصلاة و(**السلام**) فقال: (**من أحب الناس إليك من الرجال فقال أبوها: يعني عائشة رضي اللّٰه عنها**) وهذا اختصار للحديث ولفظه في الصحيح قلت أيّ الناس أحب إليك قال: عائشة فقلت: من الرجال فقال: أبوها قلت: ثم من قال: عمر بن الخطاب فعدّ رجالاً وفي رواية لست أسألك عن أهلك إنما أسألك عن أصحابك (**وتقديمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق**) واقع (**على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علماً وقراءة وخلقاً وورعاً فثبت**) بمجموع ما ذكر (**أنه كان أفضل الصحابة**) رضي اللّٰه عنهم (**وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال: كنا في زمن النبي ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم**) وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمان رسول اللّٰه ﷺ نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لأبي داود كنا نقول ورسول اللّٰه ﷺ حيّ أفضل أمة النبي ﷺ بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك رسول اللّٰه ﷺ فلا ينكره (**وصح فيه**) أي في صحيح البخاري أيضاً (**من حديث محمد**

ابن الحنفية قلت لأبي أيّ الناس خير بعد رسول اللّه ﷺ فقال: أبو بكر، قلت: ثم من قال: ثم عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت: ثم أنت قال: ما أنا إلا واحد من المسلمين فهذا عليّ نفسه مصرّح بأن أبا بكر أفضل الناس وأفاد بعض ما ذكرنا تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي بعضه ترتيب الثلاثة ولما أجمعوا على تقديم علي بعدهم دل على أنه كان أفضل من بحضرته وكان منهم الزبير وطلحة فثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة هذا واعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى اللّه سبحانه وتعالى عليهم إذ قال: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]

ابن الحنفية قلت لأبي) يعني علياً رضي اللّه عنه (**أيّ الناس خير بعد رسول اللّه ﷺ فقال أبو بكر: قلت: ثم من قال: ثم عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت: ثم أنت قال: ما أنا إلا واحد من المسلمين فهذا عليّ نفسه**) رضي اللّه عنه (**مصرّح بأن أبا بكر أفضل الناس**) أي بعد النبيين (**وأفاد بعض ما ذكرنا**) وهو الأول والثاني (**تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي بعضه**) وهو الثالث والرابع (**ترتيب الثلاثة**) في الفصل (**ولما أجمعوا**) يعني الصحابة رضي اللّه عنهم (**على تقديم علي بعدهم**) أي بعد الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (**دل**) اجماعهم (**على أنه كان أفضل من بحضرته**) من الصحابة أي من كان موجوداً منهم وقت تقديمه (**وكان منهم**) أي من الذين بحضرته (**الزبير وطلحة**) من العشرة بالمبشرين بالجنة وإنما لم يذكر سعد بن أبي وقاص ولا سعيد بن زيد مع وجودهما إذ ذاك لأن طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى أن عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضي اللّه عنهم أجمعين (**فثبت**) بذلك (**أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة**) والخلق عام أريد به خاص وهو من عدا النبيين كما لا يخفى وينبه عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين: **أحدهما**: أنه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه في عقد الإمامة أن يكون أفضل الخلق لجواز عقد الإمامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه **الثاني**: أنه لا يلزم من كونه أفضل من بحضرته كونه أفضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الإجماع المذكور كأبي عبيدة بن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة نعم إذا ضم إلى ذلك الإجماع على أنه أفضل ممن عد الثلاثة من الخلق ثبت وثبت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع (**هذا**) كما ذكرنا (**واعتقاد أهل السنة**) والجماعة (**تزكية جميع الصحابة**) رضي اللّه عنهم وجوباً بإثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (**والثناء عليهم كما أثنى اللّه سبحانه وتعالى عليهم إذ قال**:

....

وكذا رسول اللّه ﷺ روى عنه: «**أصحابي كالنجوم**» «**ولو أنفق أحدهم مثل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه**» وما جرى بين معاوية وعلي رضي اللّه عنهما كان مبنياً على الاجتهاد لا منازعة من معاوية في الإمامة إذ ظن علي أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة خصوصاً في بدايتها

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [**آل عمران**: ١١٠]) وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] وسطاً أي عدولاً خياراً والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي ﷺ حقيقة وقال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [التحريم: ٨] وقال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ [الفتح: ٢٩] وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨] (**وكذا**) أي وكثناء اللّه عليهم أثنى عليهم (**رسول اللّه ﷺ روى عنه**) ﷺ أنه قال: (**أصحابي كالنجوم**) بأيهم اقتديتم اهتديتم[١] رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما (**و**) إنه ﷺ قال: (**«لو أنفق أحدهم»**) كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا أصحابي فلو أن أحداً أنفق (**مثل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه**)[٢] وفي رواية لهما فإن أحدكم بكاف الخطاب وفي رواية الترمذي لو «**أنفق أحدكم**» الحديث والنصيف بفتح النون لغة في النصف وقال ﷺ: «**خير القرون قرني ثم الذين يلونهم**» أخرجه الشيخان وقال ﷺ: «**اللّه اللّه في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى اللّه ومن آذى اللّه يوشك أن يأخذه**»[٣] أخرجه الترمذي ولنا على هذا الحديث كتابة مختصرة (**وما جرى بين معاوية وعلي رضي اللّه عنهما**) من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضي اللّه عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة (**كان مبنياً على الاجتهاد**) من كل منهما (**لا منازعة من معاوية**) رضي اللّه عنه (**في الإمامة إذ ظن علي**) رضي اللّه عنه (**أن تسليم قتلة عثمان**) على الفور (**مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة**) العظمى التي بها انتظام كلمة أهل الإسلام (**خصوصاً في بدايتها**) قبل استحكام

(**وما جرى بين معاوية وعلي رضي اللّه عنهما إلخ**) جواب عما عساه أن يقال

---

(١) أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٢/ ٤٨٨، ٥٩٤.

(٢) أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبي ﷺ باب ٥، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٢٢١، ٢٢٢.

(٣) أخرجه الترمذي في المناقب باب ٥٨.

فرأى التأخير أصوب إلى أن يتحقق التمكن ويلتقطهم فإن بعضهم عزم على الخروج على عليّ وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في القصة من كلام الأشتر النخعي أن صح والله أعلم أو أنه رأى أنهم بغاة أتوا ما أتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لإنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه خطأً وجهلاً والباغي إذا انقاد إلى الإمام العدل لا يؤخذ بما أتلف عن تأويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة وغيره والأوجه هو الأول لذهاب كثير إلى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولأنهم أصرّوا بعد كشف الشبهة فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهداً. هذا

الأمر فيها (**فرأى التأخير**) أي تأخير تسليمهم (**أصوب إلى أن يتحقق التمكن**) منه (**ويلتقطهم**) أوّلاً فأولاً (**فإن بعضهم عزم على الخروج على عليّ وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في القصة من كلام الأشتر النخعي أن صح**) ذلك (**والله أعلم**) أصحيح هو أم لا وقد كان الذين تمالؤوا على قتل عثمان رضي الله عه وحصره جموعاً جمع من أهل مصر قيل: إنهم ألف وقيل: سبعمائة وقيل: خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد إنهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف فهذا هو الحامل لعلي رضي الله عنه على الكف عن التسليم (**أو**) أمر آخر وهو (**أنه**) يعني علياً رضي الله عنه (**رأى أنهم**) أي قتلة عثمان رضي الله عنه (**بغاة**) جمع باغ (**أتوا ما أتوا**) من القتل (**عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان**) رضي الله عنه (**لإنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه خطأً وجهلاً**) منهم كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتباً له ورده إلى المدينة بعد أن طرده النبي ﷺ منها وتقديمه أقاربه في ولاية الأعمال (**والباغي إذا انقاد إلى الإمام العدل لا يؤخذ بما أتلف عن تأويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة**) رضي الله عنه (**وغيره**) وهو المرجح من قول الشافعي لكن فيما أتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لا في القتال أو في القتال لا بسببه فإنهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب إليه علي رضي الله عنه (**والأوجه**) منهما (**هو الأول لذهاب كثير**) من العلماء رحمهم الله تعالى (**إلى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل**) هم (**ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولأنهم أصرّوا**) على الباطل (**بعد كشف الشبهة**) وإيضاح الحق لهم (**فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهداً**) إذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا لا يتمشى على مذهب الإمام الشافعي من أن من لهم شوكة دون تأويل

....

واتفق أهل الحق على أن معاوية أيام علي من الملوك لا الخلفاء واختلف مشايخنا في إمامته بعد وفاة علي فقيل صار إماماً وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام: «**الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكاً عضوضاً**» وقد انقضت الثلاثون بوفاة الإمام علي رضي اللّه عنه وينبغي أن يحمل قول من قال بإمامته عند وفاة عليّ على ما بعده بقليل عند تسليم الحسن له ووجه قول المانعين بعد تسليمه أن

حكمهم حكم البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد عثمان في قتال فإنه لم يقاتل بل نهى عن القتال فإنه قال لما هم أبو هريرة بالقتال عزمت عليك يا أبا هريرة إلا رميت بسيفك فإنما تراد نفسي وسأقي المسلمين بنفسي رواه أبو سعيد المقبري عن أبي هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب (**هذا**) كما ذكرنا لك (**و**) اعلم أنه قد (**اتفق أهل الحق**) وهم أهل السنة والجماعة رضي اللّه عنهم (**على أن معاوية أيام**) خلافة (**علي**) رضي اللّه عنه (**من الملوك لا**) من (**الخلفاء واختلف مشايخنا في إمامته**) أي إمامة معاوية (**بعد وفاة علي**) رضي اللّه عنه (**فقيل صار إماماً**) انعدت له البيعة (**وقيل لا**) أي لم يصر إماماً (**لقوله عليه الصلاة والسلام «الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكاً عضوضاً»**) كذا أورده المصنف والعضوض فسره الأزهري في تهذيب اللغة بأنه الذي فيه عسف وظلم كأنه يعض على الرعايا والحديث في السنن رواه أبو داود والترمذي والنسائي لكن بغير هذا اللفظ وأقرب الألفاظ إليه لفظ رواية الترمذي من حديث سفينة قال: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً عضوضاً**»[1] (**وقد انقضت الثلاثون بوفاة الإمام علي رضي اللّه عنه**) وهذا تقريب فإن علياً رضي اللّه عنه توفي في شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة والأكثر على أنه في سابع عشره ووفاة النبي ﷺ سنة إحدى عشرة في ربيع الأول والأكثر على أنها في ثاني عشره فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن علي رضي اللّه عنه (**وينبغي أن يحمل قول من قال بإمامته**) أي معاوية (**عند وفاة عليّ على ما بعده**) أي بعد زمن وفاة علي رضي اللّه عنه (**بقليل**) هو نحو نصف سنة كما ذكرنا وذلك (**عند تسليم الحسن**) الأمر (**له**) أي لمعاوية وقصة تسليمه له في صحيح البخاري عن الحسن البصري رضي اللّه عنه قال: استقبل واللّه الحسن بن علي معاوية بكتائب

(قوله وقيل: لا لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة إلخ) قلت ينافي في هذا ما قدّمناه أنه يلزم أن يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فتعصي الأمة كلهم إلخ

---

(١) أخرجه أبو داود في السنة باب ٨، والترمذي في الفتن باب ٤٨.

تسليمه ما كان إلا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك إن لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك فترك. واختلف في إكفار يزيد ابنه فقيل: نعم. وقيل: لا إذ لم يثبت لنا عنه تلك الأسباب الموجبة وحقيقة الأمر التوقف فيه ورجع أمره إلى الله سبحانه.

أمثال الجبال فقال عمرو بن العاص لمعاوية: إني لأرى كتائب لا تولي حتى يقتل أقرانها فقال له معاوية: وكان والله خير الرجلين أي عمرو إن قتل هؤلاء هؤلاء وهؤلاء هؤلاء من لي باب بأمور المسلمين من لي بنسائهم من لي بضيعتهم فبعث إليه رجلين من قري من بني عبد شمس عبد الرحمن بن سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقال: اذهبا إلى هذا الرجل فاعرضا عليه وقولا له واطلبا إليه فدخلا عليه وتكلما وقالا له: وطلبا إليه فقال لهم الحسن بن علي: إنا بنو عبد المطلب قد أصبنا من هذا المال وإن هذه الأمة قد عاثت في دمائها قالا له فإنه يعرض عليك كذا وكذا ويطلب إليك ويسألك قال: من لي بهذا قالا: نحن لك به فما سألهما شيئاً إلا قالا: نحن لك به فصالحه قال الحسن: أي البصري ولقد سمعت أبا بكرة يقول: رأيت رسول الله ﷺ على المنبر والحسن بن علي إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول: «**إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين**»[1] (**ووجه قول المانعين**) لإمامة معاوية (**بعد تسليمه**) أي بعد تسليم الحسن الأمر له (**أن تسليمه**) أي الحسن (**ما كان إلا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك إن لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك**) أي لم يكن رأيه القتال والسفك (**فترك**) الأمر له صوناً لدماء المسلمين هذا تمام الكلام في ولاية معاوية رضي الله عنه (و) قد (**اختلف في إكفار يزيد ابنه فقيل نعم**) لما وقع منه من الاجتراء على الذرية الطاهرة كالأمر بقتل الحسين رضي الله عنه وما جرى مما ينبو عن سماعه الطبع ويصمّ لذكره السمع (**وقيل لا إذ لم يثبت لنا عنه تلك الأسباب الموجبة**) للكفر (**وحقيقة الأمر**) أي الطريقة الثابتة القويمة في شأنه (**التوقف فيه ورجع أمره إلى الله سبحانه**) لأنه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهواجس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره أصلاً وهذا هو الأسلم والله سبحانه أعلم.

وفي الجواب جواب المانعين والله أعلم. (**قوله واختلف في إكفار ابنه يزيد إلخ**) قلت عند الخوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة يكون كافراً وعند المعتزلة يخرج عن الإيمان وعند أهل

---

(١) أخرجه البخاري في الفتن باب ٢٠، والصلح باب ٩، وفضائل أصحاب النبي ﷺ باب ٢٢، وأبو داود في السنة باب ١٢، والترمذي في المناقب باب ٢٥، والنسائي في الجمعة باب ٢٧.

[الأصل التاسع
شرط الإمام بعد الإسلام]

الأصل التاسع: شرط الإمام بعد الإسلام خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاءة والظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ تنتظم كونه ذا رأي وشجاعة كي لا

(**الأصل التاسع شرط الإمام بعد الإسلام**) أمور (**خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاءة**) وقد أخلّ المصنف باشتراط التكليف والحرية وكأنه تركه لظهور أنه لا تصح إمامة الصبي والمعتوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير الأمور العامة، ولا إمامة العبد لأنه مستغرق الأوقات بحقوق السيد محتقر في أعين الناس لا يهاب ولا يمتثل أمره، واشتراط الذكورة لبيان أن إمامة المرأة لا تصح إذ النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب، وأما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الإسلام ومراد حجة الإسلام به هنا العدالة وبها عبر الأكثر وهي المرتبة الأولى من مراتب الورع لأن حجة الإسلام جعل في الإحياء الورع أربع مراتب المرتبة الأولى منها ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق وأما المراتب الثلاث الأخرى فليس شيء منها مراداً هنا فلا ضرورة بنا إلى سردها ومحلها من كتاب الإحياء معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لأنه ربما اتبع هواه في حكمه وصرفه أموال بيت المال بحسب أغراضه فتضيع الحقوق وأما العلم فالمصنف تابع لحجة الإسلام أيضاً في التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وليس ذلك مراد حجة الإسلام وإنما مراده علم المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات وفي كتاب الاقتصاد وسيأتي توجيهه وأما الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز (**والظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ**) المراد بها القدرة على القيام بأمور الإمامة فلذلك (**تنتظم**) أي تتناول (**كونه ذا رأي**) بأن يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (**و**) ذا (**شجاعة**) أي قوة قلب (**كي لا**

السنة لا يخرج عن الإيمان فعن هذا وقع الخلاف الذي ذكره المصنف وبقي هنا أمر آخر وهو أنه هل يجوز لعنه؟ قال في الخلاصة: لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي ﷺ لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره. قال في شرح العقائد: وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به إذا أجازه ورضي به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانته أهل بيت النبي ﷺ مما تواتر معناه وإن كان تفاصيلها آحاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه اهـ (**الأصل التاسع شرط الإمام بعد الإسلام خمسة الذكورة**). والورع والعلم والكفاءة

يجبن عن الاقتصاص وإقامة الحدود الحروب الواجبة وتجهيز الجيوش وهذا مما شرطه الجمهور ونسب قريش أي كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافاً لكثير من المعتزلة

يجبن عن الاقتصاص) من الجناة (**وإقامة الحدود**) على الزناة والسراق ونحوهم (**و**) لا عن (**الحروب الواجبة**) وجوب عين أو وجوب كفاية (**وتجهيز الجيوش**) للقاء العدو (**وهذا**) الشرط يعني الشجاعة (**مما شرطه الجمهور ونسب قريش**) هو الشرط الخامس (**أي**) بشرط (**كونه من أولاد النضر بن كنانة**) لأن النضر جامع أنساب قريش إليه تنتهي (**خلافاً لكثير من المعتزلة**) في قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**» رواه النسائي وقدمنا تخريجه وقوله ﷺ: «**الناس تبع لقريش**»[1] أخره الشيخان وفي البخاري من حديث معاوية أن هذا الأمر في قريش وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله ﷺ فيما رواه البخاري: «**اسمع وأطع وإن عبداً حبشياً كأن رأسه زبيبة**»[2] وأجيب بحمله على من ينصبه الإمام أميراً على سرية أو

والظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ تنتظم كونه ذا رأي وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص وإقامة الحدود والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش. (**وهذا مما شرطه الجمهور ونسب قريش أي كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافاً لكثير من المعتزلة**) قلت قوله والظاهر هذا من كلام المصنف إلى قوله ونسب قريش (**قوله أي كونه الخ**) من كلام المصنف وهذه الخمسة على رأي حجة الإسلام وأما عندنا فالشروط أنواع بعضها لازم لا تنعقد بدونه وهي الإسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قرشياً أما الإسلام فلقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] وأما الذكورة فلأن المرأة لا تصلح للقهر والغلبة وجر العساكر وتدبير الحروب وإظهار السياسة غالباً كما أشار إليه النبي ﷺ بقوله «**كيف يفلح قوم تملكهم امرأة**» وأما الحرية والبلوغ والعقل فإن العبد والصبي والمجنون يولى عليهم في تصرفاتهم فمن لم يكن له ولاية على نفسه كيف تثبت له الولاية على غيره. قلت: وقد سئل الإمام النسفي عن تولية ابن صغير للسلطان فأجاب بعدم صحة ولايته وقال: ينبغي أن يكون الاتفاق على وال عظيم يصير سلطاناً ويتقلد القضاء منه غير أنه يعدّ نفسه تبعاً لابن السلطان تعظيماً له وهو السلطان في الحقيقة اهـ ومقتضى هذا أنه محتاج إلى تجديد بعد بلوغه وهذا لا يكون إلا أن عزل الوالي العظيم نفسه من السلطنة وذلك لأن السلطان لا ينعزل إلا بعزل نفسه وهذا غير واقع والله تعالى أعلم وأما أصل الشجاعة فهو أن يكون بحال يمكنه جر العساكر ومقاتلة العدو وإن لم يقدر أن يقاتل بنفسه وأما نسب قريش فلقوله ﷺ «**الأئمة من قريش**» رواه البزار وهذا وإن كان خبر واحد فقد اتفقت الصحابة على قبوله، قاله الإمام أبو العباس الصابوني وغيره وإنما ذكرت هذا لصراحته وبيان المذهب عندنا إذ لم يبين في كلام الحجة المراد بالورع ولا المراد بالعلم والله تعالى أعلم (**قوله**

---

(١) أخرجه البخاري في المناقب باب ١، ومسلم في الإمارة حديث ١، ٢، ٣.
(٢) أخرجه البخاري في الأحكام باب ٤.

ولا يشترط كونه هاشمياً ولا معصوماً خلافاً للروافض وزاد كثير الاجتهاد في الأصول والفروع وقيل لا ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه في واحد ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة والحكم إلى غيره أو بالاستفتاء وعند الحنفية ليست العدالة شرطاً للصحة فيصح تقليد الفاسق مع الكراهة وإذا قلد عدلاً ثم جار

غيرها دفعاً للتعارض بين الأدلة ولأن الإمام لا يكون عبداً بالإجماع ولم يذكر المصنف رحمه الله ولا حجة الإسلام في عقائده اشتراط كونه سميعاً بصيراً ناطقاً ولا بد منها (**ولا يشترط كونه**) أي الإمام (**هاشمياً**) أي من ولد هاشم بن عبد مناف جد أبي النبي ﷺ لأنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (**ولا**) كونه (**معصوماً خلافاً للروافض**) في اشتراطهما ولا متمسك لهم فيهما (**وزاد كثير**) من العلماء (**الاجتهاد في الأصول**) أي أصول الدين وأصول الفقه (**و**)في (**الفروع**) وهو مراد حجة الإسلام بالعلم كما قدمناه ليتمكن بذلك من إقامة الحجج وحلّ الشبه في العقائد الدينية ويستقلّ بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات (**وقيل لا**) يشترط الاجتهاد (**ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه**) الأمور (**في واحد**) ونون الندرة مضمومة (**ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة**) أي الأمور التي تقتضي كون الإمام شجاعاً من الاقتصاص وإقامة الحدود وقود الجيوش إلى العدو (**و**)تفويض (**الحكم إلى غيره أو**) أن يحكم هو (**بالاستفتاء**) للعلماء (**وعند الحنفية ليست العدالة شرطاً للصحة**) أي لصحة الولاية (**فيصح تقليد الفاسق**) الإمامة عندهم (**مع الكراهة وإذا قلد**)

ولا يشترط كونه هاشمياً) قلت ولا علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع إنهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش فإن قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله ﷺ فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر الصديق رضي الله عنه اسمه عبد الله وقيل اسمه عتيق وهو تيمي قرشي لأنه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بخلاف ما في شرح العقائد من أنه عمرو بن كعب بن لؤي فيجتمع مع النبي ﷺ في مرة بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضي الله عنه لأنه ابن الخطاب بن نفيلة بن عبد العزى بن رباح بن عدي بن كعب بن لؤي وعثمان يجتمع مع النبي ﷺ في عبد مناف لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (**قوله ولا معصوماً الخ**) أي ولا يشترط أن يكون معصوماً (**قوله خلافاً للروافض**) وفي الكفاية وشرح

وفسق ولا ينعزل ويستحق العزل إن لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة وكلمتهم قاطبة في توجيهه أن الصحابة صلوا خلف بعض بني أمية وقبلوا الولاية عنهم ولا يخفى أن أولئك كانوا ملوكاً والمتغلب تصح منه هذه الأمور للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف الإمام عدالته وصار كما لو يوجد قرشي عدل أو وجد ولم يقدر على توليته لغلبة الجورة وإذا وجدت الشروط في جماعة فالأولى أفضلهم فإن ولي المفضول مع

إنسان الإمامة حال كونه (**عدلاً ثم جار**) في الحكم (**وفسق**) بذلك أو غيره (**ولا ينعزل و**)لكن (**يستحق العزل إن لم يستلزم**) عزله (**فتنة ويجب أن يدعى له**) بالصلاح ونحوه (**ولا يجب الخروج عليه كذا**) نقل الحنفية (**عن أبي حنيفة وكلمتهم قاطبة**) متفقة (**في توجيهه**) على أن وجهه هو (**أن الصحابة**) رضي الله عنهم (**صلوا خلف بعض بني أمية وقبلوا الولاية عنهم**) فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال: أدركت عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يصلي خلف أئمة الجور (**و**)في هذا التوجيه نظر ظاهر إذ (**لا يخفى أن أولئك**) البعض من بني أمية (**كانوا ملوكاً**) تغلبوا على الأمر (**والمتغلب تصح منه هذه الأمور**) أي ولاية القضاء والإمارة والحكم بالاستفتاء ونحوها (**للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف الإمام عدالته**) فقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة يرفعه «**الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر**»(١) (**وصار**) الحال عند التغلب (**كما لو يوجد قرشي عدل أو وجد**) قرشي عدل (**ولم يقدر**) أي لم توجد قدرة (**على توليته لغلبة الجورة**) على الأمر إذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرور وإلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك (**وإذا وجدت الشروط في جماعة**) بحيث

العمدة: خلافاً للباطنية وذلك لأن العصمة من خواص النبوّة وقد قام الدليل على إمامة الخلفاء الراشدين مع عدم القطع بعصمتهم وأيضاً الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل وأما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الإمامة والجواب المنع فإن الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة مع عدم التوبة والإصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع قدرته عليه واختياره وهذا معنى قولهم لطف

---

(١) أخرجه أبو داود في الجهاد باب ٣٣.

وجوده صحت الإمامة لأن عمر رضي اللّه عنه جعل الأمر شورى في الستة أي يولى أيهم ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق على أن علياً وعثمان أفضل من الأربعة الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم

يصلح كل منهم للإمامة (**فالأولى**) بالولاية (**أفضلهم فإن ولي المفضول مع وجوده**) أي الأفضل (**صحت الإمامة لأن عمر رضي اللّه عنه**) لما حضرته الوفاة (**جعل الأمر شورى في الستة**) عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رضي اللّه عنهم (**أي يولى**) الإمامة (**أيهم ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق على أن علياً وعثمان أفضل من الأربعة الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم**) وروي التوقف عن الإمام مالك حكى أبو عبد اللّه المازري عن المدوّنة أن مالكاً رحمه اللّه سئل أيّ الناس أفضل بعد نبيهم فقال أبو بكر ثم قال: أو في ذلك شك. قيل له: فعليّ وعثمان قال: ما أدركت أحداً ممن اقتدي به يفضل أحدهما على صاحبه. وحكى القاضي

من اللّه تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء ولذا قال الشيخ أبو منصور: العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال إنها خاصة في نفس الشخص وفي بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه ثم ينبغي أن يكون ظاهراً ليرجع إليه فيقوم بالمصالح فيحصل ما هو الغرض من نصب الإمام لا مختفياً عن أعين الناس خوفاً من الأعداء. وما للظلمة من الاستيلاء منتظراً خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول اللّه ﷺ علي رضي اللّه تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد النقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفاً من أعدائه ثم يظهر فيملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما الصلاة والسلام وغيرهما وأنت خبير بأن اختفاءه وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام وأن خوفه لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب اخفاءه دعوى الإمامة كما في حق إمامة الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم أسهل. قولهم إن المهدي اسمه محمد بن الحسن يخالف ما جاء عن النبي ﷺ من قوله «**لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل اللّه ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً**» رواه أصحاب الحديث والأئمة الأعلام (**قوله واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم وجزم آخرون بتفضيل علي والأكثرون على تفضيل عثمان**) قلت قال في شرح العقائد: قد وجدنا

وجزم آخرون بتفضيل علي والأكثر على تفضيل عثمان فعلم أن الأفضلية مطلقاً ليست إلا شرط الكمال ولا يولى أكثر من واحد قال الحجة فإن ولي عدد موصوفون بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر والمخالف باغ

عياض قولاً أن مالكاً رجع عن الوقف إلى تفضيل عثمان قال القرطبي: وهو الأصح إن شاء اللّه تعالى وقد مال إلى التوقف بينهما أيضاً إمام الحرمين فقال: الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي اهـ وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل ظني وإليه ذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أو في ذلك شك **(وجزم آخرون)** هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري **(بتفضيل علي)** على عثمان **(والأكثر على تفضيل عثمان)** كما حكاه عنهم الخطابي وغيره وإليه ذهب الشافعي وأحمد وهو مشهور عن مالك **(فعلم)** من جعل الأمر على التخيير بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل عليّ **(أن الأفضلية مطلقاً ليست إلا شرط الكمال)** فيمن يتولى الإمامة لا شرطاً لصحة ولايتها والتعبير بشرط الكمال إنما هو متعارف للحنفية لا للأشعرية **(ولا يولى)** الإمامة **(أكثر من واحد)** لقوله ﷺ: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**»[1] رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري والأمر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل فإنه إذا أصر على الخلاف كان باغياً فإذا لم يندفع إلا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الإمام أنه مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الإسلام واندفاع الفتن وإن التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة **(قال الحجة)** حجة الإسلام الغزالي **(فإن ولي عدد موصوفون)** وعبارة الحجة إذا اجتمع عدة من الموصوفين **(بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر)** وعبارته من أكثر الخلق **(والمخالف)** للأكثر **(باغ**

دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف مخلاً بشيء من الواجبات وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من أمارات السنة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين. والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف وجهة، وإن أريد كثرة ما تعدّه ذوو العقول من الفضائل فلا وقال الإمام أبو العباس الصابوني: ثم من بعد عمر عثمان رضي اللّه عنه أفضل ممن سواه على قول الحسن بن الفضل البجلي ومحمد بن إسحاق بن خزيمة وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك، والصحيح ما عليه عامة أهل السنة والجماعة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة لما روى الطبراني عن ابن عمر أنه قال: كنا نقول ورسول اللّه ﷺ حيّ أفضل الأمة أبو بكر وعمر وعثمان يسمع ذلك النبي ﷺ فلا ينكره

---

(١) أخرجه مسلم في الإمارة حديث ٦١.

يجب ردّه إلى الانقياد إلى الحق اهـ وكلام غيره من أهل السنة اعتبار السبق فقط فالثاني يجب ردّه ويثبت عقدالإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي اللّه عنه وإما بيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير وعند أبي الحسن الأشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي بشرط كونه بمشهد شهود لدفع الإنكار إن وقع. وشرط المعتزلة خمسة،

يجب ردّه إلى الانقياد إلى الحق اهـ وكلام غيره من أهل السنة) مقتضاه **(اعتبار السبق فقط)** فإذا بايع الأقل ذا أهلية أولاً ثم بايع الأكثر غيره **(فالثاني يجب ردّه)** والإمام هو الأول ويمكن تأويل كلام الحجة على ما يوافق كلام غير من أهل السنة بأن يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقدة الولاية لكل منهم ويكون قوله فالإمام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جرياً على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وباللّه التوفيق **(ويثبت عقدالإمامة)** بأحد أمرين **(إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي اللّه عنه)** حيث استخلف عمر رضي اللّه عنه وإجماع الصحابة على خلافته بذلك إجماع على صحة الاستخلاف **(وإما بيعة)** من تعتبر بيعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة **(جماعة من العلماء أو)** جماعة **(من أهل الرأي والتدبير وعند)** الشيخ **(أبي الحسن الأشعري)** رحمه اللّه **(يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي)** فإذا بايع انعقدت فقد قال عمر لأبي عبيدة أبسط يدك أبايعك فقال: أتقول هذا وأبو بكر حاضر فبايع أبا بكر رضى اللّه تعالى عنهم ولم يتوقف أبو بكر إلى انتشار الأخبار في الأقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقية أهل الشورى وغيرهم وإنما يكتفى بالواحد الموصوف بما مر **(بشرط كونه)** أي عقد البيعة منه **(بمشهد شهود)** أي بحضورهم **(لدفع الإنكار)** أي إنكار الانعقاد **(إن وقع)** بأن ينكر العاقد وقوعه أو بأن ينكر إنسان آخر انعقاده ويدعي أنه عقد لغيره سراً عقداً متقدّماً على هذا العقد وبهذا الثاني خاصة صوّر صاحبا المقاصد والمواقف الإنكار **(وشرط المعتزلة خمسة)**

وكذا خشية محمد ابن الحنفية من قول علي عثمان دليل أنه عرف من رأى أبيه أنه يفضل عثمان على نفسه حتى قال: ثم أنت يا أبت وهو مخصوص بفضائل من بين الصحابة نحو تجهيز جيش العسرة واستحياء الملائكة وإقامة النبي ﷺ يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان وتزويج النبي ﷺ بنتيه رقية وأم كلثوم وكذا جمع القرآن ورفع الاختلاف بين الأمة إلى فضائل كثيرة وليس غرضنا بيان فضائلهم ولكن الغرض بيان الترتيب في فضلهم اهـ واللّه تعالى أعلم **(قوله ويثبت عقد الإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر رضي اللّه تعالى عنه وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير الخ)** قلت قد يقع هذا تارة بعد تحوّل الشوكة فعقد بعد

وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دونه عدد مخصوص.

[الأصل العاشر
في حال تعذر وجود بعض الشروط في الإمام]

الأصل العاشر: لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدّى للإمامة وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته على ما قدّمنا في الأصل التاسع كي لا يكون كمن يبني قصراً ويهدم قصراً وذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغي في

كل منهم أهل للإمامة أخذاً من جعل عمر الأمر شورى بين ستة يبايع الخمسة منهم السادس **(وذكر بعض الحنفية اشتراط)** مبايعة **(جماعة دونه عدد مخصوص)** فلم يكتف بالواحد.

(الأصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدّى للإمامة) بأن تغلب عليها جاهل بالأحكام أو فاسق **(وكان في صرفه)** عنها **(إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته على ما قدّمنا في الأصل التاسع كي لا يكون)** بصرفنا إياه وإثارة الفتنة التي لا تطاق **(كمن يبني**

يزيد بن معاوية لابنه معاوية ثم مروان بن الحكم ثم ابنه عبد الملك ثم الوليد بن عبد الملك ثم أخوه سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ثم يزيد بن الوليد ثم أخوه إبراهيم ثم مروان الجعدي بن محمد بن مروان وهو آخر بني أمية ثم تحولت الدولة لبني العباس فأوّلهم أبو العباس السفاح وبعده أخوه أبو جعفر المنصور ثم ابنه المهدي ثم ابنه الهادي ثم أخوه الرشيد ثم ابنه الأمين ثم أخوه المأمون ثم أخوه المعتصم ثم ابنه الواثق ثم أخوه المتوكل ثم ابنه المنتصر ثم ابن عمه المستعين ثم أخوه المعتز بالله ثم المهتدي بن الواثق ثم المعتمد بن المتوكل ثم المعتضد ثم ابنه المكتفي ثم أخوه المقتدر ثم أخوه القاهر ثم الراضي بن المقتدر ثم أخوه المتقي ثم المستكفي بن المكتفي ثم المطيع أخو الراضي ثم ابنه الطائع ثم ابن عمه القادر ثم القائم ثم ابن ابنه المقتدي ثم ابنه المستظهر ثم ابنه المسترشد ثم ابنه الراشد ثم المقتفي بن المستظهر ثم ابنه المستنجد ثم ابنه المستنصر ثم ابنه الناصر ثم ابنه الظاهر ثم ابنه المنتصر ثم ابنه المعتصم عبد الله بن المستنصر منصور بن الظاهر محمد بن الناصر أحمد وفي أيامه تحولت الدولة للترك بالديار المصرية فولي الملك المعز أيبك الصالحي وبالمعتصم انتهى ملكهم ولم يبق لهم حكم وممن لا حكم لهم بعده المستنصر بالله أبو القاسم أحمد بن الظاهر بالله أبي نصر محمد بن الناصر لدين الله أبي العباس أحمد الهاشمي العباسي قدم القاهرة فبويع له بالديار المصرية في تاسع رجب سنة تسع وخمسين وستمائة في أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس وتوفي سنة ستين وولي الحاكم بأمر الله أبو العباس أحمد بن الحسن بن أبي بكر بن أبي على الحسن بن الراشد بن المسترشد بن المستظهر بن المقتدي سنة إحدى وستين ثم ولي ابنه المستكفي سليمان ثم ولي ابنه الحاكم ثم أخوه المعتضد **(الأصل العاشر)** قوله إذا لم يخالف الشرع يعني فيما يأمر به أو يمنع منه والله تعالى أعلم.

بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة فكيف لا تقضي بصحة الإمامة عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها وإذا تغلب آخر على المتغلب وقعد مكانه انعزل الأول وصار الثاني إماماً ويجب طاعة الإمام عادلاً كان أو فاجراً إذا لم يخالف الشرع.

قصراً ويهدم قصراً وذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغي) أي أقضية قضاتهم (**في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة**) أي حاجتهم إلى تنفيذها (**فكيف لا تقضي بصحة الإمامة**) مع فقد الشروط (**عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها**) أي الإمام بأن لا يحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء (**وإذا تغلب آخر**) فاقد للشروط (**على**) ذلك (**المتغلب**) أولاً (**وقعد مكانه**) قهراً (**انعزل الأول وصار الثاني إماماً ويجب طاعة الإمام عادلاً كان أو فاجراً إذا لم يخالف الشرع**) لحديث مسلم «**من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية**»[1] وحديث الصحيحين «**من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية**»[2] وحديث مسلم «**من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة**»[3] وأما إذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث الصحيح بلفظ «**لا طاعة في معصية إنما الطاعة في معروف**»[4] وفي البخاري والسنن الأربعة بلفظ «**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**»[5] هذا تمام الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين والله سبحانه ولي التوفيق.

---

(١) أخرجه مسلم في الإمارة حديث ٥٣، ٥٤.
(٢) أخرجه البخاري في الفتن باب ٢، ومسلم في الإمارة حديث ٥٦.
(٣) أخرجه مسلم في الإمارة حديث ٦٦.
(٤) أخرجه البخاري في الأحكام باب ٤، والمغازي باب ٥٩، ومسلم في الإمارة حديث ٣٩، ٤٠.
(٥) أخرجه البخاري في الأحكام باب ٤، ومسلم في الإمارة حديث ٣٤، وأبو داود في الجهاد باب ٨٧، والترمذي في الجهاد باب ٢٩، والنسائي في البيعة باب ٣٤، وابن ماجه في الجهاد باب ٤٠.

الخاتمة
في بحث الإيمان

والنظر فيه في مواضع مفهومه ومتعلقه وحكمه.

[النظر الأول
في مفهوم الإيمان]

أما النظر الأول فقيل هو التصديق بالقلب فقط وهو المختار عند جمهور

(الخاتمة في بحث الإيمان والنظر فيه في مواضع) ثلاثة في **(مفهومه و)**في **(متعلقه و)**في **(حكمه أما النظر الأول)** ففي مفهوم الإيمان لغة وشرعاً أما مفهومه لغة فهو التصديق مطلقاً كما سيذكره المصنف فيما بعد وهمزة آمن للتعدية أو الصيرورة فعلى الأول كأن المصدّق جعل الغير آمناً من تكذيبه وعلى الثاني كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً وباعتبار تضمنه معنى الإقرار والاعتراف يعدي بالباء كما في قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وباعتبار تضمنه معنى الإذعان والقبول يعدّى باللام ومنه ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦] والحكم الواحد يقع تعليقه بمتعلقات متعدّدة باعتبارات مختلفة مثل آمنت باللّه، أي بأنه واحد متصف بكل كما منزه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من اللّه صادق فيما أخبر به، وآمنت بالملائكة أي بأنهم عباد اللّه المكرمون المعصومون، وآمنت بكتب اللّه أي بأنها منزلة من عنده وكل ما تضمنته حق، وأما مفهومه شرعاً ففيه أقوال حكى المصنف منها أربعة: **فالأول**: أنه تصديق خاص بينه بقوله: **(فقيل)** الإيمان **(هو التصديق بالقلب فقط)** أي قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر ولا استدلال كالوحدانية والنبوّة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً

(الخاتمة في الإيمان) (قوله والنظر فيه في مواضع مفهومه ومتعلقه وحكمه أما النظر الأول فقيل هو التصديق بالقلب فقط وهو مختار جمهور الأشاعرة أو مع الطاعة وهو

الأشاعرة أو مع الطاعة وهو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب لانتفاء جزء الماهية أو باللسان فقط وهو قول الكرامية فإن طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج وإلّا فهو مؤمن مخلد في النار أو بالقلب واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور

كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل حتى أن من لم يصدق بواحد معين كافر (و)القول بأن مسمى الإيمان هذا التصديق فقط (**هو المختار عند جمهور الأشاعرة**) وبه قال الماتريدي وقوله: (**أو مع الطاعة**) هو حكاية للقول الثاني وهو أن مسمى الإيمان تصديق القلب والإقرار باللسان وعمل سائر الجوارح فماهيته على هذا مركبة من أمور ثلاثة إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان فمن أخلّ بشيء منها فهو كافر (و)هذا (**هو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب**) وقالوا إن مرتكبه مطلقاً كافر (**لانتفاء جزء الماهية**) والذنوب عندهم كبائر كلها وتعليلهم بانتفاء جزء الماهية مبني على أنه لا واسطة بين الإيمان والكفر أما على ما ذهب إليه المعتزلة من إثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الإسلام ثبوت الكفر وإن وافقوا الخوارج في اعتبار الأعمال فإنهم يخالفونهم من وجهين أحدهما: أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين[1] والثاني: أن الطاعات عند الخوارج جزء فرضاً كانت أو نفلاً وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الإيمان كما سيأتي بعد. ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضاً كانت أو نفلاً والجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل وقوله: (**أو باللسان**) عطف على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو أن الإيمان التصديق باللسان (**فقط**) أي الإقرار بحقية ما جاء به الرسول ﷺ بأن يأتي بكلمتي الشهادة (و)هذا (**هو قول الكرامية**) قالوا: (**فإن طابق**) تصديق اللسان (**تصديق القلب فهو مؤمن ناج وإلا**) أي وإن لم يطابقه (**فهو مؤمن مخلد في النار**) فليس للكرامية كبير خلاف في

قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب لانتفاء جزء الماهية أو باللسان فقط وهو قول الكرامية فإن طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج وإلا فهو مؤمن مخلد في النار أو بالقلب واللسان

---

(١) المنزلة بين المنزلتين: هي أهم مقولات المعتزلة، وقصتها أنه دخل على الحسن البصري رجل فقال: يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفّرون صاحب الكبيرة، يعني الخوارج، وجماعة أخرى يرجون الكبائر ويقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد ذلك؟ فتفكّر الحسن وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء الغزالي: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، فأثبت المنزلة بين المنزلتين، وقال: إذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خُلّد في النار، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكن يُخفّف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار، فقال الحسن البصري: قد اعتزل عنا واصل، فلذلك سُمّي هو وأصحابه معتزلة (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥٧٤).

عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة قالوا: لما كان الإيمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركناً في الباب فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه وذكروا ما تعلقت به الكرامية من نحو قوله عليه السلام: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**» ومن نحو قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ

المعنى وقوله: (**أو بالقلب واللسان**) حكاية للقول الرابع وهو أن الإيمان تصديق بالقلب واللسان ويعبر عنه بأنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان (**وهومنقول عن أبي حنيفة**) رحمه الله (**ومشهور عن أصحابه و**)عن (**بعض المحققين من الأشاعرة قالوا لما كان الإيمان**) لغة (**هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب**) بمعنى إذعانه وقبوله لما انكشف له (**يكون باللسان**) بأن يقر بالوحدانية وحقية الرسالة وإذا كان مفهوم الإيمان مركباً من التصديقين (**فيكون كل منهما**) أي من التصديق القلبي والتصديق اللساني (**ركناً في الباب**) أي في مفهوم الإيمان (**فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز**) عن النطق باللسان فإن الإيمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والإقرار قد يحتمله وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره (**وكذا**) أي وكما هو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عمن ذكر (**الاحتياط واقع عليه**) فيصدق أن يقال أن جعل الإقرار بالشهادتين ركناً من الإيمان هو الاحتياط بالنسبة إلى جعله شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان (**والنصوص دالة عليه**) أي على كونه ركناً (**وذكروا**) أي ذكر هؤلاء القائلون بكون الإقرار ركناً من النصوص (**ما تعلقت به الكرامية**) لقولهم السابق ذكره (**من نحو قوله عليه**) **الصلاة و**(**السلام**: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**) فمن قال لا إله إلا

وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة) قلت إن أراد بالطاعة الإقرار باللسان والعمل بالأركان فهو قول مالك والشافعي والأوزاعي وجميع أهل الحديث كما نقله الصابوني وكما قال في شرح العقائد أنه مذهب جمهور المتكلمين والمحدّثين والفقهاء وإلا فهو مذهب آخر قال في الكفاية: وقال بشر بن غياث المريسي وابن الراوندي إن الإيمان هو التصديق فحسب إلا أن التصديق يكون بالقلب واللسان وقال عبد الله بن سعيد القطان والفضل الرقاشي: الإيمان هو الإقرار لكن بشرط المعرفة في القلب وقال جهم بن صفوان وأبو الحسين الصالحي من القادرية: إن الإيمان هو المعرفة (**قوله قالوا لما كان الإيمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركناً في الباب فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه**) قلت هذا دليل من قال إن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان (**قوله وذكروا ما تعلقت به الكرامية من نحو قوله عليه الصلاة والسلام** «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**» وقوله تعالى: ﴿مَن

إيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ [النحل: ١٠٦] الآية جعل المتكلم كافراً مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عفي عنه وإذا كان كافراً باعتبار اللسان يكون مؤمناً باعتباره لاتحاد مورد الإيمان والكفر وصرح في الآية بإثبات الإيمان للقلب والكفر أيضاً بقوله وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الإيمان بهما وهو الاحتياط

الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله»(1) أخرجه الشيخان وفي رواية لهما: «**حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا**» الحديث وفي رواية أبي داود والترمذي: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**» إلا أن أبا داود قال منعوا بدل عصموا (و)من نحو (**قوله تعالى**: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ [**النحل: ١٠٦**]) ﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] (**الآية جعل المتكلم كافراً مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عفي عنه**) للإكراه (**وإذا كان كافراً باعتبار اللسان**) حيث نطق بالكفر (**يكون مؤمناً باعتباره**) أي اللسان أيضاً (**لاتحاد مورد الإيمان والكفر**) أي محل ورودهما إذ لا قائل بتغاير موردهما (**وصرح في الآية**) السابق ذكرها (**بإثبات الإيمان للقلب و**)بإثبات (**الكفر أيضاً**) له (**بقوله**) في إثبات الإيمان: ﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ وبقوله في إثبات الكفر له ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا﴾ [النحل: ١٠٦] فإن الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه (**وهو**) أي إثبات كل من الإيمان والكفر للقلب (**محل اتفاق بين الفريقين**) الأشاعرة والحنفية (**فوجب كون الإيمان بهما**) أي بالقلب واللسان لما مر من الدلالة على كون كل منهما مورداً له (**وهو الاحتياط**) كما سبق بيانه ويجاب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن معناه أن قول لا إله إلا الله شرط لإجراء أحكام الإسلام حيث رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال لا النجاة في الآخرة الذي هو محل النزاع وعن الآية بأنها دالة على أنه لا أثر للسان في النجاة في الآخرة كما يشهد له قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]

كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ [النحل: ١٠٦] **جعل المتكلم كافراً مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عفي عنه وإذا كان كافراً باعتبار اللسان يكون مؤمناً باعتباره لاتحاد مورد الإيمان والكفر وصرح في الآية بإثبات الإيمان للقلب والكفر أيضاً بقوله**: ﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] **ولكن من شرح بالكفر صدراً وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الإيمان بهما وهو الاحتياط**) قلت قوله وقد صرح الخ يؤخذ منه الجواب عن قول الكرامية ويبطل قولهم

---

(1) أخرجه البخاري في الإيمان باب ١٧، ومسلم في الإيمان حديث ٣٢.

إلا أن قول صاحب العمدة منهم الإيمان هو التصديق فمن صدّق الرسول فيما جاء به عن اللّه فهو مؤمن فيما بينه وبين اللّه تعالى والإقرار شرط إجراء الأحكام هو بعينه القول المختار عند الأشاعرة والمراد أحكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك ....

حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم باللسان على أن من محققي الحنفية من وافق الأشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله: (**إلا أن قول صاحب العمدة**) وهو كما مر أبو البركات عبد اللّه بن محمد بن محمود النسفي (**منهم**) أي من الحنفية (**الإيمان هو التصديق فمن صدّق الرسول**) ﷺ (**فيما جاء به**) عن اللّه (**فهو مؤمن فيما بينه وبين اللّه تعالى والإقرار شرط إجراء الأحكام هو**) أي قول صاحب العمدة (**بعينه القول المختار عند الأشاعرة**) تبع فيه صاحب العمدة أبا منصور الماتريدي (**والمراد**) بالأحكام في قولهم إجراء الأحكام هي (**أحكام الدنيا من الصلاة خلفه**) والصلاة عليه (**ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك**) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال في شرح

أيضاً بأن اللّه تعالى جعل محل الإيمان القلب لا اللسان بقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] وقوله ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وبأن قولهم يستلزم إثبات إيمان من نفى اللّه تعالى إيمانه كما قال في حق المنافق ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾ [البقرة: ٨] وإثبات كفر من شهد اللّه بإيمانه كما في حق من أكره على إجراء كلمة الكفر إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان. قلت: وأبطل قول جهم بأن الإيمان هو التصديق والمعرفة غير التصديق فإن ضد التصديق هو التكذيب وضد المعرفة هو النكرة والجهالة وليس كل من جهل شيئاً كذب به ولا من عرف شيئاً صدق به فإن أهل الكتاب عرفوا رسالة محمد ﷺ وأنكروا رسالته قال اللّه تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة:١٤٦] ونحن لا نعرف آحاد الأنبياء والملائكة بأعيانهم ونصدق بوجودهم فثبتت المغايرة بين المعرفة والتصديق (**قوله إلا أن قول صاحب العمدة منهم الإيمان هو التصديق فمن صدّق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين اللّه تعالى والإقرار شرط إجراء الأحكام هو بعينه القول المختار عند الأشاعرة والمراد أحكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك**) قلت هذا القول مروي عن أبي حنيفة رحمه اللّه تعالى نص عليه في كتاب «العالم والمتعلم» وهو اختيار الشيخ أبي منصور والحسن بن الفضل البلخي والمحققين من أصحابنا، ووجه ذلك أن الإيمان عند تعارف أرباب اللسان هو التصديق فحسب قال اللّه تعالى خبراً عن إخوة يوسف عليه الصلاة والسلام ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدق وكذا الخبر عن قول فرعون ﴿ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٢٣] أي صدقتم له فعلى هذا الإيمان باللّه ورسوله هو تصديق اللّه تعالى فيما أخبر على لسان رسوله وتصديق رسوله فيما بلغ عن اللّه تعالى

....

المقاصد: ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض أي لإجراء الأحكام لا بد أن يكون على

وإنه عمل القلب ولا تعلق له باللسان والأركان، إلا أن التصديق لما كان أمراً باطناً لا يوقف عليه لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه فجعل الشرع العبارة عما في القلب بالإقرار أمارة على التصديق وشرطاً لإجراء الأحكام كما قال عليه الصلاة والسلام: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**» ومن أطلق اسم الإيمان على غير التصديق فقد صرفه عما هو المفهوم منه في اللغة ولو جاز ذلك لجاز صرف كل اسم عن موضوعه في اللغة وفيه إبطال اللسان ولم يصح حينئذٍ الاحتجاج بالقرآن. والدليل على صحة ما ذكرنا جواب النبي ﷺ لجبريل عليه السلام ما الإيمان بقوله «**أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله**» إلى آخر ما ذكر وروي أن جبريل عليه السلام قال بعد ذلك «**فإذا قلت: هذا فأنا مؤمن**» قال «**نعم**» فلو كان الإيمان اسماً لما وراء التصديق لكان تفسير النبي ﷺ إياه بالتصديق خطأً وقوله نعم كذباً والقول به باطل واستدل هؤلاء المحققون على أن الأعمال خارجة عن حقيقة الإيمان بوجوه **أحدها**: إن الله سبحانه وتعالى فرق بين الإيمان وبين الأعمال في كثير من الآيات نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧] وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البقرة: ٣] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [التوبة: ١٨] وقوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النور: ٦٢] و﴿يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٥٤] الآية إلى غير ذلك من الآيات وكذا النبي ﷺ حين سئل عن أفضل الأعمال قال «**إيمان بالله لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور**» وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه. قلت: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: «**الإيمان بالله ورسوله**». قلت: ثم أي؟ قال: «**الصلاة لميقاتها**» قلت: ثم أيّ قال: «**بر الوالدين**» ووجه ذلك أنه عطف الأعمال على الإيمان والعطف يقتضي المغايرة وكذا الإيمان شرط لصحة الأعمال بقوله: ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط لا محالة وكذا صح إيمان النبي ﷺ وإيمان أصحابه قبل شروع الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ولو كانت الأعمال من أركان الإيمان لم يكن الإيمان موجوداً بدون أركانه **الثاني**: أن الله تعالى جعل محل الإيمان القلب وقال ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقال ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] وقال ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد لا محل العمل **الثالث** أن الله تعالى أثبت الإيمان مع الكبيرة قال الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨] فسمى قاتل النفس عمداً وعدواناً بالمؤمن قال في شرح العقائد: ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان بحيث أن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله. قلت: قال العلامة حافظ الدين البزازي: إن هذا خروج عن محل النزاع ومخالف لكلام الفريقين فإن الكل نصوا

واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فإن طولب به فلم يقر فهو كفر عناد وهذا ما قالوا أن ترك العناد شرط وفسروه به

وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه يكفي مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره (**واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على**) أنه يلزم المصدق (**أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فإن طولب به فلم يقر فهو**) أي كفه عن الإقرار (**كفر عناد وهذا ما قالوا إن ترك العناد شرط وفسروه به**) أي فسروا ترك العناد بأن يعتقد أنه متى طولب بالإقرار أتى به هذا كلام تفصيلي في ضم الإقرار إلى التصديق

على الخلاف في أن الإيمان هل هو تصديق وقول وعمل أو تصديق وقول أو تصديق فقط والقول شرط لإجراء الأحكام وعلى ما ذكر يرتفع الخلاف ولا يحتاج إلى الاستدلال. وقوله: كما هو مذهب الشافعي ليس كذلك فإن الذي عليه أئمة الحديث ومالك والشافعي والأوزاعي أن الإيمان متوقف حصوله على مجموع الثلاثة يعني التصديق والقول والعمل. وقال العلامة جلال الدين جار الله: قوله بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان هذا في غاية الصعوبة لأنه إذا كان اسماً للمجموع فعند فوات بعضها يفوت لك المجموع إذ المجموع ينتفي بانتفاء جزئه. قلت: والدليل على صحة ما قال الإمام حافظ الدين إنه قيل من قبلهم فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان لأنه لو كان غيره لما كان مقبولاً لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] فلزم أن يكون فعل الواجبات إيماناً وأجيب من قبل مخالفهم بأنا لا نسلم أن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً وإنما يكون كذلك لو كان الإيمان ديناً لكن ليس كذلك لأن الدين إنما يقال لمجموع الأركان المعتبرة لا للتصديق والإيمان عبارة عن التصديق، والله أعلم. وقالوا: الإقرار شرط لإجراء الأحكام لا جزء من حقيقة الإيمان ولهذا يكفي في العمر مرة ودلالة أن الإقرار ليس بإيمان أن الله تعالى نفي الإيمان عمن قال من المنافقين آمنا كما قال الذين قالوا أمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] ومن حيث المعقول أنه لا وجود للشيء إلا بوجود ركنه والإنسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى إلى أن مات بل إلى الأبد وإنما يكون مؤمناً بوجود الإيمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للإقرار في كل لحظة فدل أنه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدّد أمثاله لكن الله تعالى أوجب الإقرار ليكون شرطاً لإجراء أحكام الدنيا إذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بدّ لهم من دليل ظاهر والله تعالى مطلع على ما في الضمائر فتجري أحكام الآخرة على التصديق بدون الإقرار حتى إن من أقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى مؤمن من أهل الجنة والله تعالى أعلم (**قوله واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فإن طولب به فلم يقر فهو كفر عناد وهذا ما اقلوا إن ترك العناد شرط وفسروه به**) قلت هذا مسلم والله تعالى أعلم

وبالجملة فقد ضم إلى التصديق بالقلب أو بهما في تحقق الإيمان وإثباته أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وكقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وإنكاره بعد العلم به قال الإمام أبو القاسم الإسفرايني بعد ذكرها: إذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه إلى أن قال لاستحالة أن يقضي السمع بكفر من معه الإيمان ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد يثبت وصاحبها

ركناً أو شرطاً أما ضم غيره مما هو شرط جزماً فقد نبه عليه بقوله: (**وبالجملة فقد ضم إلى التصديق بالقلب**) على القول بأنه مسمى الإيمان (**أو**) إلى التصديق (**بهما**) أي بالقلب واللسان (**في تحقق الإيمان وإثباته أمور**) رفع بقوله ضم نائباً عن الفاعل (**الإخلال بها**) أي بتلك الأمور (**إخلال بالإيمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وكقتل نبي**) كذا في نسخ المتن وهو سهو واللائق حذف الكاف بأن يقال وقتل نبي عطفاً على السجود أي وكترك قتل نبي (**أو الاستخفاف به أو**) الاستخفاف (**بالمصحف والكعبة**) ولو عطف الجميع بالواو وأعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف بالمصحف وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر بالاستقلال ترك الاستخفاف بكل منها بالحكم لكان أولى (**وكذا**) أي وكما مر من أن ارتكاب أحد الأمور مخل بالإيمان ومرتكبه كافر (**مخالفة ما أجمع عليه**) من أمور الدين بعد العلم بأنه مجمع عليه (**وإنكاره**) أي إنكار ما أجمع عليه (**بعد العلم به**) أي بأنه مجمع عليه فقوله بعد العلم به متعلق بكل من المخالفة والإنكار وقيد الإمام النووي إنكار المجمع عليه بما إذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعام لا كإنكار أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فإنه مجمع عليه وفيه نص هو ما رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه لكنه مما يخفى على العوام (**قال الإمام أبو القاسم الإسفرايني بعد ذكرها**) أي ذكر الإخلالات السابق ذكرها (**إذا وجد ذلك**) الإخلال (**دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه إلى أن قال**) يعني الإمام أبا القاسم المشار إليه (**لاستحالة أن يقضي السمع بكفر من معه الإيمان**) لأنه جمع للضدّين

(**قوله وبالجملة فقد ضم إلى التصديق بالقلب أو بهما في تحقق الإيمان وإثباته أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وكقتل نبيّ أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وإنكاره بعد العلم به**) قلت قوله وبالجملة فقد ضم لا يعلم من ضم فقد ذكر جميع المذاهب في ماهية الإيمان والله تعالى أعلم (**قوله أو بهما**) يعني التصديق والإقرار (**قوله في تحقق الإيمان وإثباته**) قلت إن أراد تحققه ابتداء فممنوع اتفاقاً وإن أراد بقاء فليس الكلام فيه (**قوله قال الإمام أبو القاسم الإسفرايني بعد ذكرها إذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه إلى أن قال لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الإيمان**) قلت مسلم وبه نقول

مصدق لغلبة الهوى والمقطوع به أن الإيمان وضع إلهيّ أمر به عباده ورتب على فعله لازماً هو ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى تركه ضدّه بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعاً وأن التصديق بما أخبر به النبي من انفراد اللّه تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل القطع من مفهومه وأنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضدّه كتعظيم اللّه تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود

(**ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه**) الأمور التي تعمدها كفر (**قد يثبت**) أي يوجد ويتحقق (**وصاحبها مصدق**) بالقلب وإنما يصدر عنه (**لغلبة الهوى**) فتعريف الإيمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الإيمان (**والمقطوع به**) في تحقيق معنى الإيمان أمور الأوّل (**إن الإيمان وضع**) أي موضوع (**إلهيّ**) من عقائد وأعمال (**أمر**) اللّه سبحانه (**به عباده**) أي أمرهم بالتلبس به اعتقاداً وعملاً (**ورتب على فعله**) أي التلبس به (**لازماً**) لا يتخلف عنه وذلك اللازم (**هو ما شاء**) سبحانه (**من خير بلا انقضاء**) وهو سعادة الأبد (**و**)رتب سبحانه (**على تركه**) أي ترك التلبس بذلك الموضوع (**ضدّه**) وهو ما شاء من شر (**بلا انقضاء وهذا**) الضدّ وهو شقاوة الأبد (**لازم الكفر شرعاً و**)الأمر الثاني (**أن التصديق بما أخبر به النبي**) ﷺ (**من انفراد اللّه تعالى بالألوهية وغيره**) مما أخبر به كالحشر والجزاء والجنة والنار (**إنما كان**) ذلك التصديق (**على سبيل القطع**) فهو بعض (**من مفهومه**) أي مفهوم الإيمان فقوله من مفهومه خبر إن في عبارته (**و**)الأمر الثالث (**أنه**) قد (**اعتبر في ترتيب لازم الفعل**) أي التلبس بذلك الموضوع الذي أمر به العباد يعني الإيمان (**وجود أمور عدمها**) أي عدم تلك الأمور (**مترتب ضدّه**) ومترتب بصيغة اسم المفعول والمعنى أنه يترتب الضدّ الذي هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الأمور وتلك الأمور التي اعتبر وجود الترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها

واللّه تعالى أعلم (**قوله ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد يثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى**) قلت ومن أين لنا أنه مصدّق فإن الشارع اعتبر في إثبات الكفر وجود علامة التكذيب فقط لأنها لا تكون إلا مطابقة لما في نفس الأمر إذ لا يعقل غرض في فعلها اختياراً غير الكفر فلا يتصوّر مخالفة حكم الظاهر الباطن بخلاف علامة التصديق فإنها قد تطابق الباطن وقد لا لأنه قد يتعلق بفعلها غرض غير التصديق وعلى هذا كان الناس على عهد رسول اللّه ﷺ والأئمة بعده على ثلاث فرق فقط ليس رابعة كما روى الإمام الأعظم عن الحارث بن سويد قال: أشهد أن الناس كانوا على عهد رسول اللّه ﷺ على ثلاثة منازل مظهر التصديق ومسرّ مثل ما أظهر فهو مؤمن عند اللّه وعند رسوله وعند الناس ومظهر للتكذيب ومسرّ مثل ما أظهر فهو كافر عند اللّه وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر التصديق ومسرّ التكذيب فهو منافق يرضى بالإيمان[1]. وروى ابن أبي شيبة مثله

---

(١) يرضى بالإيمان كذا في الأصل وحرر العبارة كتبه مصححه.

للصنم ونحوه والانقياد هو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيه الذي هو معنى الإسلام. وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الأشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا إسلام وعكسه ....

ضدّه (**كتعظيم اللّه تعالى و**)تعظيم (**أنبيائه وكتبه وبيته**) المحرم (**وترك**) عطف على تعظيم أي وكترك (**السجود للصنم ونحوه**) أي نحو السجود للصنم من الأفعال المكفرة (**والانقياد**) عطف أيضاً على تعظيم أي وكالانقياد (**هو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيه**) سبحانه وتعالى (**الذي هو**) أي ذلك الاستسلام (**معنى الإسلام وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الأشاعرة والحنفية على**) تلازم الإيمان والإسلام بمعنى (**أنه لا إيمان**) يعتبر (**بلا إسلام وعكسه**) أي لا إسلام يعتبر بدون إيمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر

عن ابن مسعود سأله رجل: أنشدك اللّه أتعلم أن الناس كانوا على عهد رسول اللّه ﷺ ثلاثة أصناف مؤمن السريرة ومؤمن العلانية وكافر السريرة وكافر العلانية ومؤمن العلانية وكافر السريرة قال فقال عبد اللّه: اللهم نعم، فاعتمد هذا دون ما في شرح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى يعني التصديق لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار كما فرضنا أن أحد أصدّق بما جاء به النبي ﷺ وأقر به وعمل به ومع ذلك سدّ الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما روي أن النبي ﷺ جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار. وقوله: والمقطوع به أنه وضع إلهي أمر به عباده ورتب على فعله لازماً هو ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعاً وإن التصديق بما أخبر به النبي ﷺ من انفراد اللّه تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل القطع من مفهومه وإنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم اللّه تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيه الذي هو معنى الإسلام. قلت: تقدم أن المروي عن أبي حنيفة رحمه اللّه إنه التصديق فقط وإن هذا أصح الروايتين عن الأشعري وتقدم دليل هذا وإبطال ما عداه (**قوله وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الأشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا إسلام وعكسه**) قلت وخالفهما الحشوية وأصحاب الظواهر وشبهتهم قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ وكذا النبي ﷺ أجاب في سؤال الإيمان غير ما أجاب في سؤال الإسلام فدل أن الإسلام غير الإيمان واستدل أهل الحق بأن الإسلام لما كان عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتصوّر بدون تصديق اللّه تعالى في ألوهيته وربوبيته والإيمان لما كان عبارة عن تصديق اللّه تعالى فيما أخبر به على لسان رسله فإنما يتحقق ذلك بقبول أوامره ونواهيه فلم يتصوّر أن يكون الإنسان مؤمناً باللّه ولا يكون مسلماً وقد أخبر اللّه تعالى في كثير من آي القرآن بما يدل على اتحاد الإيمان والإسلام منها قوله خبراً عن الملائكة: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ۝٣٦﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦] وقال خبراً عن قوم موسى

فيمكن اعتبار هذه الأمور أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء الإيمان وإن وجد التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه

(**فيمكن اعتبار هذه الأمور**) أي التصديق والإقرار وعدم الإخلال بما ذكر (**أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم**) الذي هو ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء (**عند انتفائها لانتفاء الإيمان**) بانتفاء جزئه (**وإن وجد**) جزؤه الذي هو (**التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه**

بقوله: ﴿ يَٰقَوۡمِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيۡهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسۡلِمِينَ ﴾ [يونس: ٨٤] وكذا قوله تعالى: ﴿ إِن تُسۡمِعُ إِلَّا مَن يُؤۡمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ [النمل: ٨١] وقوله في آية أخرى: ﴿ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ ﴾ [البقرة: ١٣٧] وقال في آية أخرى: ﴿ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ ﴾ [آل عمران: ٢٠] إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على اتحادهما بحققه أنهما لو كانا غيرين لتصوّر وجود أحدهما بدون الآخر فنقول: ما حكم من أسلم ولم يؤمن أو آمن ولم يسلم في الدنيا والآخرة فإن ثبت لأحدهما ما ليس بثابت للآخر وإلا ثبت بطلان قوله ولأن الناس كانوا على عهد رسول الله ﷺ على ثلاث فرق مؤمن وكافر ومنافق وليس فيهم رابع فالمسلم من أيّ الفرق كان لا يصح أن يقال من الكافرين فإن قال كان مؤمناً ترك مذهبه وإن قال من المنافقين فيكون الإسلام هو النفاق عنده فينبغي أن لا يقبل غير النفاق لقول الله تعالى: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] وكذا يجب أن يكون مرضياً لقوله تعالى ورضيت لكم الإسلام ديناً والجواب عما تعلقوا به أن الله تعالى لم يخبر عن إسلامهم ولكن أمرهم أن يقولوا: ﴿ أَسۡلَمۡنَا ﴾ [الحجرات: ١٤] أي استسلمنا في الظاهر مع الإنكار بقلوبنا فيكون المراد إظهار الإسلام من أنفسهم بدون حقيقة الإسلام إذ لوكان المراد من الآية حقيقة الإسلام لكان ما أتوا به مرضياً مقبولاً عند الله تعالى بما تلونا من الآيات وبالإجماع ليس كذلك وأما حديث جبريل عليه الصلاة والسلام قلنا ذكر في بعض الروايات أنه سأله عن شرائع الإسلام فأجابه بما أجاب وذكر هذه الرواية أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن علقمة عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر أن جبريل سأله عن شرائع الإسلام فتكون هذه الرواية تفسيراً للرواية المطلقة. الدليل عليه أن المنافقين كانوا يأتون بجميع ما أخبر النبي ﷺ في جواب الإسلام ولم يستحقوا ما وعد به المسلمون فعلم أنه أريد بذلك شرائع الإسلام. قلت: رواية محمد هذه أخرجها في كتاب الآثار ورواها عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى الحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسرو في مسانيدهم من طرق، ورواها عن أبي حنيفة أيضاً الإمام أبو يوسف والحسن بن زياد وزفر وداود الطائي وحمزة بن حبيب المقري وخالد بن سليمان وحكيم بن زيد والفضل بن موسى الشيباني وأسد بن عمرو وأبو معاوية الضرير ويونس بن بكير وأبو يحيى الحماني وسعيد بن أبي الجهم وأيوب بن هانئ ومصعب بن المقدام وبشار بن قيراط والهياج بن بسطام ومسروح بن عبد الرحمن والجراح الشهرستاني ومحمد بن خالد الرضي وروي بهذا اللفظ من غير طريق أبي حنيفة رحمه الله تعالى أخرجه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون (**قوله فيمكن اعتبار هذه الأمور أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء الإيمان وإن وجد التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه**

اللغوي الذي هو مجردة التصديق إلى مجموع هو منها ولا بأس به فإنا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول إذ قد اعتبر الإيمان شرعاً تصديقاً خاصاً وهو ما يكون بأمور خاصة أن يكون بالغاً إلى حد العلم إن منعنا إيمان المقلد وإلا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك ويمكن اعتبارها شروطاً لاعتباره شرعاً فينبغي أيضاً لانتفائها الإيمان مع وجود التصديق بمحليه ولا يمكن اعتبارها شروطاً لثبوت اللازم الشرعي فقط فينتفي عند انتفائها مع قيام الإيمان لأن

اللغوي الذي هو مجرد التصديق إلى مجموع) أي أمور اعتبرت جملتها ووضع بإزائها لفظ الإيمان (**هو**) أي التصديق جزء (**منها**) أي من تلك الأمور التي عبر عنها بقوله مجموع (**ولا بأس به**) أي بالقول بأن الإيمان نقل إلى مجموع الأمور المذكورة وإن كان المختار خلافه كما سيأتي (**فإنا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول إذ قد اعتبر الإيمان شرعاً**) أي من جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه (**تصديقاً خاصاً**) بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي (**وهو**) أي التصديق الخاص (**ما يكون**) تصديقاً (**بأمور خاصة**) كالوحدانية والبعث والجزاء والرسل والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة إلى الإيمان (**و**)اعتبر فيه شرعاً أيضاً (**أن يكون بالغاً إلى حد العلم إن منعنا إيمان المقلد**) أي منعنا صحته (**وإلا**) أي وإن لم نمنع صحة إيمان المقلد (**فالجزم**) أي فالمعتبر حينئذ في الإيمان الجزم (**الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض**) سواء كان لموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أولاً لموجب كاعتقاد المقلد (**وهو**) أي الإيمان (**في اللغة أعم من ذلك**) لأنه التصديق القلبي مطلقاً نحو ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ أي صدّق ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدّق وقوله: (**ويمكن اعتبارها**) مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوفاً فاعطف جملة على جملة أي ويمكن اعتبار الأمور المضمومة إلى التصديق المعتبرة معه أجزاء للإيمان على هذا القول (**شروطاً لاعتباره**) أي الإيمان (**شرعاً**) وهو القول المقابل له (**فينبغي أيضاً لانتفائها الإيمان مع وجود التصديق بمحليه**) القلب واللسان إذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط (**ولا يمكن اعتبارها**) شرعاً (**شروطاً لثبوت اللازم الشرعي**

اللغوي الذي هو مجرّد التصديق إلى مجموع هو منها ولا بأس به فإنا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول) وفي نسخة مفهومه الأول (**إذ قد اعتبر الإيمان شرعاً تصديقاً خاصاً وهو ما يكون بأمور خاصة وأن يكون بالغاً إلى حدّ العلم أن منعنا إيمان المقلد وإلا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك**) قلت قد قدّمت جميع المذاهب في ماهية الإيمان وليس هذا منها وتقدّم أيضاً ما يقتضي خلافه والله تعالى أعلم (**قوله ويكن اعتبارها شروطاً لاعتباره شرعاً فينتفي أيضاً لانتفائها الإيمان مع وجود التصديق بمحليه ولا يمكن اعتبارها شروطاً لثبوت اللازم الشرعي**

الفرض أن عند انتفائها يثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر. على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر. واعلم أن الاستدلال ليس شرطاً لصحة الإيمان على المذهب المختار حتى صححوا إيمان المقلد ومنعه كثير ....

فقط) أي دون ملزومه وهو الإيمان **(فينتفي)** أي فيتفرع على اعتبارها شروطاً لللازم دون الملزوم انتفاء ذلك اللازم **(عند انتفائها مع قيام الإيمان)** الملزوم **(لأن الفرض إن عند انتفائها)** أي انتفاء تلك الأمور **(يثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه)** فيما سبق **(فيثبت ملزومه وهو الكفر)** إذ الملزومان إذا تضادا ولم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المستلزم لثبوت لازم ذلك الضد **(واعلم أن الاستدلال)** الذي به يكتسب التصديق القلبي **(ليس شرطاً لصحة الإيمان على المذهب المختار)** الذي عليه الفقهاء وكثير من العلماء **(حتى صححوا إيمان المقلد ومنعه كثير)** وهم المعتزلة كذا في العمدة والبداية وغيرهما، ونقل المنع عن الشيخ

فقط فينتفي عند انتفائها مع قيام الإيمان لأن الفرض أن عند انتفائها يثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر) قلت هذا نحو ما تقدّم للمولى شارح العقائد من قوله: فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار إلى آخر ما نقلناه عنه وقدّمنا ما هو المعتمد في الباب وأن وجود علامة التكذيب لا يجامع التصديق في نظر الشارع. ومن البدع فرض فرقة رابعة وهي كافر عند رسول اللّه وعند المؤمنين مؤمن عند اللّه تعالى لما تقدّم من أن الفرق على عهد رسول اللّه ﷺ والأئمة بعده ثلاثة لا رابع لها على أن هذا فرض عبث في مقتضى العقل ومستحيل في نظر الشرع واللّه تعالى أعلم **(واعلم أن الاستدلال ليس بشرط لصحة الإيمان على المذهب المختار حتى صححوا إيمان المقلد ومنعه كثير)** قلت قال في الكفاية: قال عامة المعتزلة إن المقلد ليس بمؤمن وزعم أبو هاشم أنه كافر قالوا إنما يحكم بإيمانه إذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل العقلي وأمكنه مجادلة الخصوم وقدر على دفع الشبهة الواردة عليه.
وقال أبو الحسن الأشعري: شرط صحة إيمانه أن يعرف كل مسألة بدلالة عقلية وليس الشرط أن يعبر عنه بلسانه ويجادل خصومه وهو قول عامة المتكلمين وقال أبو الحسن الرستغفني وأبو عبد اللّه الحليمي ليس بشرط أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي ولكن إذا بنى اعتقاده على قول الرسول ﷺ بعد معرفته بدلالة المعجزة إنه صادق فهذا القدر كاف في صحة إيمانه وذهب عامة فقهاء أهل الملة إلى أن معرفة الدليل ليس بشرط لصحة الإيمان وكونه نافعاً بل كل من صدق غيره في جميع ما يفترض عليه اعتقاده وقبل ذلك بقلبه فهو مؤمن حقاً وإن لم يعرف دليله وهو قول أبي حنيفة وسفيان ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد بن حنبل وجميع أصحاب الظواهر ومن المتكلمين قول عبد اللّه بن سعيد القطان والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ الإمام أبي منصور رحمه اللّه تعالى وشبهة المعتزلة

وقلّ أن يرى مقلد في الإيمان بالله تعالى إذ كلام العوام في الأسواق محشوّ بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد مثلاً هو أن يسمع الناس

أبي الحسن الأشعري، فقال الأستاذ أبو القاسم القشيري أنه افتراء عليه وقد أشار المصنف إلى تحرير محل النزاع بقوله: (**وقلّ أن يرى مقلد في الإيمان بالله تعالى إذ كلام العوام في الأسواق محشوّ بالاستدلال بالحوادث**) أي بحدوثها (**عليه**) أي على وجوده تعالى

في ذلك أن الإيمان إدخال النفس في الأمان يقال آمنه فأمن وإنما يكون هو دخلاً في الأمان أن لو عرف ما اعتقد بالدليل العقلي بحيث يأمن عن الوقوع في الشبهة فإذا لم يعرف دلالة صدق ما اعتقده لم يأمن من أن يكون مخدوعاً أو ملبساً عليه فلم يكن التصديق الخالي عن الدليل إيماناً. وقال الأشعري: شرط صحة الإيمان معرفة الدليل بقلبه بهذا القدر يقع الإيمان فلا حاجة إلى أن يعبر عنه بلسانه. وقال أبو الحسن الرستغفني؛ شرط صحة الإيمان أن يبنى اعتقاده على ما يصلح أن يكون دليلاً في الجملة حتى لو بنى اعتقاده على قول الرسول ﷺ بعد أن عرف بحكم المعجزة أنه رسول صح إيمانه فأما بدونه فلا، وهذا لأن التصديق لا بدّ وأن يكون عن علم ومعرفة، ولا علم مع هذا المقلد لأن العلم الحادث إما أن يكون ضرورياً أو استدلالياً والعلم بالله تعالى ليس بضروري ولا استدلال مع هذا المقلد فلا يثبت له العلم، وبدون العلم لا يتحقق له التصديق. وأما حجة أبي حنيفة رحمه الله ومن تابعه في ذلك أنه أتى بالإيمان فينال ما وعد المؤمنين، ودلالة أنه أتى بالإيمان أن الإيمان عبارة عن التصديق فإن من أخبر بخبر فصدقه غيره لم يمتنع أحد أن يقول آمن به أو آمن له قال الله تعالى خبراً عن أولاد يعقوب ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدق فإذا صدق المقلد من أخبره عن الله تعالى وصفاته صار مؤمناً وقوله: إن الإيمان إدخال النفس في الأمان. قلنا: بلى ولكن إذا لم يقترن بالخبر ولم يعدّ بكلمة الباء أو اللام كما إذا قيل آمن فلانا فأما إذا قيل أخبره فلأن بكذا فآمن به أو آمن له لا يراد به إلا التصديق وتحقيقه أن هذا المؤمن يقال آمن بالله ورسوله ولو كان المراد منه إدخال نفسه في الأمان لكان لا تعلق له بالله ورسوله فينبغي أن يقال آمن نفسه فعلم أن المراد منه التصديق دون إدخال النفس في الأمان، ثم لو كان مشتقاً من الأمان فلم قلت بأن الاستدلال يدخله في الأمان وهذا لأن طريان الشبهة على المستدل ممكن فلم يكن المستدل أيضاً مدخلاً نفسه في الأمان فينبغي أن لا يكون مؤمناً وقوله لأن التصديق لا بدّ وأن يكون عن علم ومعرفة، قلت إنما شرط العلم والمعرفة ليتوصل بهما إلى التصديق فإنه هو المأمور به فإذا حصل ما هو المقصود كان آتياً بالمؤمن به فيخرج عن عهدة الأمر، والدليل على تحقيق التصديق بدون المعرفة أنا نؤمن بالأنبياء والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم وكذا نؤمن بجميع أحوال القيامة نحو الحساب والميزان والصراط، ولا نعرف كيفية هذه الأحوال وأوصاف الميزان والصراط ولا يقدح ذلك في صحة التصديق وأهل الكتاب يعرفون نبوّة محمد ﷺ ولا يؤمنون به كما نطق به القرآن العزيز ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦] فثبتت المغايرة بين المعرفة والإيمان (**قوله وقلّ أن يرى مقلد في الإيمان بالله تعالى إذ كلام العوّام في الأسواق محشوّ بالاستدلال بالحوادث عليه**

يقولون: إن للخلق رباً خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسباً لظنه بهم وتكبيراً لشأنهم عن الخطا فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كونه الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الإيمان إذ لم يبق سوى الاستدلال. ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فإذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال لأن وجوبه إنما كان ليحصل ذلك فإذا حصل سقط هو. غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه

(**وعلى صفاته**) من العلم والإرادة والقدرة وغيرها (**والتقليد مثلاً هو أن يسمع الناس يقولون: إن للخلق رباً خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسباً لظنه بهم وتكبيراً**) بالموحدة أي تعظيماً (**لشأنهم عن الخطأ**) لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم (**فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كونه الواقع النقيض**) أي نقيض ما أخبروا به (**فقد قام**) المكلف الذي حصل له ذلك الجزم (**بالواجب من الإيمان**) من بيانه أي الذي هو الإيمان (**إذ لم يبق**) بعد حصول الجزم المذكور (**سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فإذا حصل**) المكلف (**ما هو المقصود منه**) أي من الاستدلال فقد (**تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال**) أي بتركه (**لأن وجوبه**) أي الاستدلال (**إنما كان ليحصل ذلك**) الجزم (**فإذا حصل سقط هو**) أي وجوب الاستدلال

وعلى صفاته والتقليد مثلاً هو أن يسمع الناس يقولون أن للخلق رباً خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسيناً لظنه بهم وتكبيراً لشأنهم عن الخطأ فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الإيمان إذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فإذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب) قلت في هذا شيء لأن العوامّ إذا كان عندهم استدلال فالذي يسمع الناس يقولون الخ هو من العوامّ فلا يكون مقلداً ثم هذا يشبه المستدل بما هو معنى الخبر المتواتر فلا يكون مقلداً فالأولى تقرير الكفاية وهو أن هذا الخلاف في أن إيمان المقلد هل هو صحيح أم يتحقق في حق من نشأ على شاهق الجبل ولم يخالط الناس ولا بلغته الدعوة ولم يتفكر ولم يتأمل في ملكوت السموات والأرض فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبر من غير تأمل وتفكر، فأما من نشأ فيما بين المسلمين من أهل القرى والأمصار وكان من ذوي النهى والأبصار ويتفكر في ملكوت السموات والأرض آناء الليل وأطراف النهار ويسبح الله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه نوع استدلال وهو خارج عن حد التقليد (**قوله ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال لأن وجوبه إنما كان ليحصل ذلك فإذا حصل سقط هو**

فإن صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فإن فيه حفظه ولأن الصحابة كانوا يقبلون إيمان عوام الأمصار التي فتحوها من العجم تحت السيف أو لموافقة بعضهم بعضاً وتجويز حملهم إياهم على الاستدلال بعيد في بعض الأحوال التي إذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الإيمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي؟ فقيل بالأوّل ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه السلام

الذي هو وسيلة إذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها (**غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه**) بترك الاستدلال (**فإن صح**) ما نقله هذا البعض من الإجماع (**فبسبب**) أي فعصيانه بسبب (**أن التقليد عرضة**) أي معرّض (**لعروض التردد**) للمقلد بعد جزمه وذلك (**بعروض**) أي بسبب عروض (**شبهة**) له (**بخلاف الاستدلال**) المحصل للجزم (**فإن فيه**) أي في الاستدلال (**حفظه**) أي حفظ الجزم عن عروض التردد بعده وقوله: (**ولأن**) عطف على التعليل السابق بقوله إذ لم يبق وهو تعليل ثان لقيام المقلد بالواجب من الإيمان وهو أن (**الصحابة**) رضي اللّه عنهم (**كانوا يقبلون إيمان عوام الأمصار التي فتحوها من العجم**) بيان لقوله عوام حال كون إيمانهم صادراً (**تحت السيف**) ولات حين استدلال (**أو لموافقة بعضهم بعضاً**) بأن يسلم زعيم منهم مثلاً فيوافقه غيره (**وتجويز حملهم إياهم**) أي حمل الصحابة عوام الأمصار أو حمل البعض السابق بالإيمان البعض الموافق له (**على الاستدلال بعيد في بعض الأحوال التي إذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا**) الخلاف في ماهية الإيمان (**اختلفوا في التصديق**) القائم (**بالقلب الذي هو جزء مفهوم الإيمان**) على قول (**أو تمامه**) أي تمام مفهومه على قول آخر كما سبق (**أهو**) أي التصديق (**من باب العلوم والمعارف أو**) هو (**من باب الكلام النفسي فقيل بالأوّل**) وهو أنه من باب العلوم والمعارف (**ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه**)

غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه فإن صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فإن فيه حفظه ولأن الصحابة كانوا يقبلون إيمان عوامّ الأمصار التي فتحوها من العجم تحت السيف أو لموافقة بعضهم بعضاً وتجويز حملهم إياهم على الاستدلال بعيد في بعض الأحوال التي إذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها) قلت قوله ولأن الصحابة الخ دليل ثانٍ على صحة إيمان المقلد وقوله وتجويز حملهم الخ إيراد شبهة وجوابها واللّه تعالى أعلم (**قوله ثم بعد هذا اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الإيمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقيل بالأول ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه الصلاة والسلام**

وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦] في آي كثيرة وبأن الإيمان مكلف به والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسي قال صاحب الغنية: اختلف جواب أبي الحسن في معنى التصديق

الصلاة و(**السلام و**) حقية (**ما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله**: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦] **في آي كثيرة**) كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٨٩] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٧٠﴾ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران: ٧٠، ٧١] وقوله: (**وبأن**) عطف على قوله بالقطع أي ودفع أيضاً بأن (**الإيمان مكلف به والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة**) بأن شاهد كلّاً من الدعوى وظهر المعجزة (**فلزم نفسه عند ذلك**) أي عند وقوع مشاهدته (**العلم بصدقه**) ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم (**وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسي**) وعبارته في الإرشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت إلا مع العلم فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد اهـ (**قال صاحب الغنية: اختلف جواب**) الشيخ (**أبي الحسن**) الأشعري (**في معنى التصديق**)

وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦] **في أي كثيرة وبأن الإيمان مكلف به والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادّعى النبوّة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه**) قلت قوله جزء مفهوم الإيمان يعني على قول البعض أو تمامه على قول المحققين (**قوله من باب العلوم والمعارف**) يعني من مقول الكيف النفسي (**قوله أو من الكلام النفسي**) يعني مقول الفعل النفساني (**قوله فقيل بالأول**) وإليه يومئ تحقيق العلامة سعد الدين على ما يأتي إن شاء الله تعالى (**قوله ودفع الخ**) قلت إنما يرد لو سلم أن العلم الذي حصل لأهل الكتاب هو التصديق الذي وضع بإزائه اسم الإيمان شرعاً لكنه في حيز المنع وإنما يرد أيضاً على القائلين بأنه تمام المفهوم فأما عندهم فنقول إنما قطع بكفرهم لعدم جزء مفهوم الإيمان وهو الإقرار أو الإقرار والعمل (**قوله وبأن الإيمان الخ**) هذا دفع بوجه آخر وجوابه أن المكلف به تحصيل الكيفية على ما يأتي إن شاء الله تعالى (**قوله وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسي قال صاحب الغنية: اختلف جواب أبي الحسن في معنى التصديق**

فقال مرة: هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه، وقال مرة: التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاه القاضي فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان اهـ وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسي فلا بدّ في تحقق الإيمان من المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم للإجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد إليه ومع هذا يتعلق

الذي هو تمام حقيقة الإيمان عنده (**فقال مرة هو المعرفة بوجوده**) تعالى (**وإلهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها و**)هذا الثاني قد (**ارتضاه القاضي**) أبو بكر الباقلاني (**فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر**) منه بالعلوم والمعارف (**ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان اهـ وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن**) المنقول عنه آنفاً (**أنه**) أي التصديق (**كلام النفس مشروط بالمعرفة**) يلزم من عدمها عدمه لأن الاستسلام الباطن إنما يحصل بعد حصول المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع أي تجليها للقلب وانكشافها (**ويحتمل أنه**) أي التصديق هو (**المجموع**) المركب (**من المعرفة و**)من (**ذلك الكلام النفسي**) فيكون كل منهما ركناً من الإيمان (**فلا بدّ في تحقق الإيمان**) على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ أبي الحسن (**من المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن**) أمر (**آخر هو الاستسلام**) الباطن (**والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم**) ذلك الاستسلام والانقياد (**للإجلال**) أي لإجلال الإله تعالى (**وعدم الاستخفاف**) بأوامره ونواهيه وهذا الاستسلام الباطن وبه عبر الحجة في كلامه على الإيمان والإسلام هو المراد بكلام النفس وإنما قلنا أنه لا بدّ مع المعرفة من الأمر الآخرة وهو الاستسلام الباطن (**لما ذكرنا**) فيما مرّ (**من ثبوت مجرد تلك المعرفة**) أي الاتصاف بها (**مع قيام الكفر**) بمن اتصف بها كما مرّ بيانه (**و**) من

فقال مرة هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاه القاضي فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام للنفس مشروط بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسي فلا بد في تحقق الإيمان من المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم للإجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام

ظاهر التكليف به نحو: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] والمراد اكتسبه بفعل أسبابه حتى لو وقع العلم دفعياً احتاج إلى تحصيله مرة آخرى كسباً على ما هو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل إذا حصل كذلك كفي ضم ذلك الآمر الآخر من الانقياد إليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم إنما هو لمن لم يحصل له العلم فإذا حصل هو سقط ما وجوبه لأجله ثم جعل بعض أهل العلم

ثبوت مجرد المعرفة (**بلا كسب واختيار فيه و**) بلا (**قصد إليه**) كما مرّ تمثيله بمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة (**ومع هذا**) أي مع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد إليه (**يتعلق ظاهر التكليف به نحو**) قوله تعالى: (﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] **والمراد اكتسبه بفعل أسبابه**) من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على الوجود والوحدانية وتوجيه الحواس إليها وترتيب المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المؤدّي إلى المقصود (**حتى لو وقع العلم**) لإنسان (**دفعياً**) من غير ترتيب مقدّمات (**احتاج**) من وقع له ذلك (**إلى تحصيله**) أي ذلك العلم (**مرة آخرى كسباً على ما هو ظاهر كلام بعضهم**) كالمولى سعد الدين في شرح المقاصد فإنه قال: إن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الأسباب بالاختيار كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الأول ثم قال: لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانه وقبوله وإدراكه لهذا المعنى أعني كون المتكلم صادقاً من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب وقد تحصل بدونها فغايه الأمر أن يشترط فيما يعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اهـ وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب (**وفيه**) كما قال المؤلف (**نظر**) لأن حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود مغن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة إليه فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الدفعي (**بل**) الوجه أنه (**إذا حصل كذلك**) أي دفعياً (**كفي ضم ذلك الأمر الآخر من الانقياد**) الباطن (**إليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم إنما هو لمن لم يحصل له العلم فإذا حصل هو**) أي العلم (**سقط ما وجوبه لأجله**) أي لأجل

الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد إليه ومع هذا يتعلق ظاهر التكليف به نحو فاعلم أنه لا إله إلا اللّٰه والمراد اكتسبه بفعل أسبابه فلو وقع العلم دفعياً احتاج إلى تحصيله مرة أخرى كسباً على ما هو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل إذا حصل كذلك كفي ضم ذلك الأمر الآخر من الانقياد إليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم إنما هو لمن لم يحصل له العلم فإذا حصل هو سقط ما وجوبه لإجله

الاستسلام والانقياد الذي هو معنى الإسلام داخلاً في معنى التصديق وأطلق بعضهم اسم المرادف على الإيمان والإسلام والأظهر إنهما متلازما المفهوم فلا يكون إيمان في الخارج بلا إسلام ولا إسلام بلا إيمان وأن التصديق قول للنفس عن المعرفة لأن المفهوم منه لغة نسبة الصدق إلى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق وثبوت اعتبارهما في الإيمان إما على

حصوله لأنه لا معنى لتعاطي وسيلة لأجل مقصود وهو حاصل بدونها (**ثم**) هذا كلام في مفهوم الإسلام (**جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد**) بالباطن (**الذي هو معنى الإسلام**) لغة (**داخلاً في معنى التصديق**) وعليه فمفهوم الإسلام جزء من مفهوم الإيمان (**وأطلق بعضهم**) أي بعض أهل العلم (**اسم المرادف على الإيمان والإسلام**) وكأنه يعني صاحب التبصرة فإنه قال: الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن ثم فسر صاحب التبصرة كلّاً بما يدل على تلازم مفهوميهما لا اتحادهما وهو عين ما اختاره المصنف بقوله: (**والأظهر إنهما**) أي الإيمان والإسلام (**متلازما المفهوم فلا يكون إيمان في الخارج**) معتبراً شرعاً (**بلا إسلام ولا إسلام**) معتبراً شرعاً (**بلا إيمان و**) الأظهر (**أن التصديق قول للنفس**) ناشئ (**عن المعرفة**) تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي بعضها غير المعرفة وهو الملائم لتعليله بعده بقوله: (**لأن المفهوم منه**) أي من التصديق (**لغة**) هو (**نسبة الصدق**) باللسان أو القلب (**إلى القائل وهو فعل**) لساني أو نفساني (**والمعرفة**) ليست فعلاً إنما هي (**من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام و**) من (**المعرفة عن مفهوم التصديق**) لغة ثبوت اعتبارهما شرعاً في الإيمان (**وثبوت اعتبارهما**) شرعاً (**في الإيمان إما على أنهما جزآن لمفهومه شرعاً أو**) على إنهما (**شرطان لاعتباره**) لإجراء أحكامه (**شرعاً**) فلا يعتبر شرعاً بدونهما (**و**) هذا الثاني (**هو الأوجه إذ في الأول**) وهو كونهما جزأين لمفهومه (**يلزم النقل**) أي نقل الإيمان من المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي (**وهو**) أي النقل (**بلا موجب**) أي بلا دليل يقتضى وقوعه (**منتف**) لأنه خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل ولا دليل بل قد كثر في الكتاب

ثم جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد الذي هو معنى الإسلام داخلاً في معنى التصديق وأطلق بعضهم اسم المترادف على الإسلام والإيمان والأظهر أنهما متلازما المفهوم فلا يكون إيمان في الخارج شرعاً بلا إسلام ولا إسلام بلا إيمان وإن التصديق قول للنفس غير المعرفة لأن المفهوم منه لغة نسبة الصدق إلى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الإسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق وثبوت اعتبارهما شرعاً

أنهما جزآن لمفهومه شرعاً أو شرطان لاعتباره شرعاً وهو الأوجه إذ في الأول يلزم النقل وهو بلا موجب منتف وعدم تحقق الإيمان بدونهما ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم شرعاً لجواز الشرطية الشرعية وإذا ظهر ثبوت التصديق مع الكفر لأنا لا نجد مانعاً في العقل من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه مطابقاً لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثيراً على ما يظهر عليه من تتبع القصص فإن بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوّتهم وبعضها يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك غير أن اللّه سبحانه سلم كما قصد عوج والجبار الذي أغراه

والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب إليه بدون استفسار عن معناه وإن وقع استفسار من بعضهم فإنما هو عن متعلق الإيمان بدليل قوله ﷺ في جواب سؤال جبريل عن الإيمان أن تؤمن باللّه وملائكته وكتبه ورسوله الخ حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الإيمان بل أعاده بقوله أن تؤمن لأنه كان معروفاً عندهم نعم لا نزاع في أنه لغة لمطلق التصديق وشرعاً تصديق بأمور خاصة فهو تصديق بتلك الأمور الخاصة بالمعنى اللغوي **(وعدم تحقق الإيمان بدونهما)** أي بدون المعرفة والاستسلام **(ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم)** أي مفهوم الإيمان **(شرعاً لجواز الشرطية الشرعية)** أي جواز أن يكونا شرطين للإيمان شرعاً وحقيقته التصديق بالأمور الخاصة بالمعنى اللغوي وتلك الأمور هي ما علم مجيء محمد ﷺ به ضرورة كما مرّ **(وإذاً)** بالتنوين عوض عن الشرط المحذوف أي إذا تقرر أن كلا من الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وإن تحقق عدم الإيمان بدونهما لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الإيمان **(ظهر ثبوت التصديق)** لغة بدونهما فيثبت **(مع الكفر)** الذي هو ضد الإيمان أي مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مرّ التنبيه عليه **(لأنا لا نجد مانعاً في العقل)** يمنع **(من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه مطابقاً)** هذا القول **(لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى)** أي هوى نفس لذلك القاتل **(بل قد وقع)** ذلك القتل **(كثيراً على ما يظهر)** أي يطلع **(عليه من تتبع القصص فإن بعضها)** أي بعض القصص **(يفيد قتل بعضهم)** أي الأنبياء **(مع العلم)** أي علم القاتلين **(بنبوّتهم)** لظهور المعجزات لهم كما وقع في يحيى وزكريا عليهما الصلاة والسلام **(وبعضها)** أي القصص **(يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك)** أي

في الإيمان إما على إنهما جزآن لمفهومه شرعاً أو شرطان لاعتباره شرعاً وهو الأوجه إذ في الأول يلزم النقل وهو بلا موجب منتف وعدم تحقق الإيمان بدونهما ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم شرعاً لجواز الشرطية الشرعية. وإذن ظهر ثبوت التصديق مع الكفر لأنا لا نجد مانعاً في العقل من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه مطابقاً لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثيراً على ما يظهر عليه من تتبع القصص فإن بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوّتهم وبعضها يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك

مع اعترافهما بنبوّة موسى عليه السلام على ما تفيده القصة فلا يكون وجود نحو هذا دالاً على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الأستاذ على ما قدمناه عنه بل على عدم اعتباره منجياً شرعاً والإيمان وضع إلهي له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء مع التصديق ....

الاعتراف بنبوّة ذلك البعض (**غير أن اللّه سبحانه سلم**) ذلك المقصود بالقتل (**كما قصد عوج**) هو ابن عنق هو (**والجبار الذي أغراه**) بالسيد موسى (**مع اعترافهما بنبوّة**) السيد (**موسى عليه**) الصلاة و(**السلام على ما تفيده القصة**) المسطورة في قصص الأنبياء وبعض التفاسير (**فلا يكون وجود نحو هذا**) الفعل (**دالاً على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الأستاذ**) أبو القاسم الإسفرايني (**على ما قدمناه عنه**) وعبر عنه هناك بالإمام (**بل**) يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي ممن قام به التصديق (**على عدم اعتباره**) أي التصديق (**منجياً**) له (**شرعاً**) من عذاب الكفر المخلد (**والإيمان**) كما مرّ أنه المقطوع به (**وضع إلهي له**) أي للإله سبحانه و(**تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء**) من الأمور (**مع التصديق**) وقد مرّ أنه يكفر من استخف بنبيّ أو بالمصحف أو بالكعبة وهو مقتض لاعتبار

غير أن اللّه سبحانه وتعالى سلم كما قصد عوج) ابن عنق (**والجبار الذي أغراه مع اعترافهما بنبوّة موسى عليه الصلاة والسلام على ما تفيده القصة فلا يكون وجود نحو هذا دالاً على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الأستاذ على ما قدمناه عنه بل على عدم اعتباره منجياً شرعاً والإيمان وضع إلهي له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء مع التصديق**) قلت لم يتكلم المصنف على قول الشيخ أبي الحسن إن التصديق هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه والظاهر أن الشيخ أبا الحسن أراد المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار لأنها هي التي تكون تصديقاً لا المعرفة التي ذهب إليها جهم وبعض القدرية لأن أبا حنيفة رحمه اللّه أبطل أن تكون إيماناً كما نقله عنه الأئمة من أصحابنا وإنه قد أطبق العلماء على بطلانه (**قوله وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة**) قلت لم يظهر لي لأن الشيخ أبا الحسن قال يتضمن المعرفة والمشروط لا يتضمن الشرط (**قوله ويحتمل أنه المجموع من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي فلا بدّ في تحقق الإيمان من المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الأوامر والنواهي**) قلت وهذا أيضاً يظهر لي لأن الاستسلام والانقياد ليس من القول النفسي والظاهر من قول الشيخ أبي الحسن التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة أنه التركيب الخبري النفساني المتضمن للإذعان للنسبة الواقعة في الخبر وقوله ولا يصح بدونها أي لا يكون تصديق بدون الإذعان والقبول لتلك النسبة والحاصل أن الشيخ أبا الحسن فسر مرّة بما هو من مقول الكيف ومرة بما هو من مقول الفعل والثاني مرتضى القاضي وصاحب الغنية واللّه تعالى أعلم (**قوله لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر**) قلت عنى بتلك المعرفة إدراك

ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف. كفر الحنفية بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر

تعظيم كل منها لأن اللّه جعله في رتبة عليا من التعظيم غير أن الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف بما عظمه اللّه تعالى ما لم يعتبره غيرهم (**ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف**) المذكور (**كفر الحنفية**) أي حكموا بالكفر (**بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من**

مطابقة دعوى النبي للواقع وقد قدمت إنها ليست التصديق الذي هو مسمى الإيمان قال العلامة سعد الدين: ليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى المخبر والخبر من غير إذعان وقبول وقال في المعرفة التي تكون تصديقاً وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع (**قوله بلا كسب نحو فاعلم أنه لا إله إلا اللّه والمراد اكتسبه بفعل أسبابه**) قلت تقدم أنه لا يكون العلم بدون إذعان تصديقاً (**قوله فلو وقع العلم دفعياً الخ**) قلت حاول بهذا كله اجتماع الإيمان الذي هو التصديق بما جاء به الرسول ﷺ باطناً مع الكفر ظاهراً وقد تقدم بطلانه بما كان الناس على عهد رسول اللّه ﷺ والأئمة بعده وإن فرض هذا فرض مستبدع ومستحيل شرعاً واللّه تعالى أعلم (**قوله لأنا نجد مانعاً عقلياً من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدقت بلسانه الخ**) قلت إذا صدّق الرسول فيما جاء به عن اللّه وأقر بلسانه فهو مؤمن فإذا قتل النبي فماذا يكون؟ قلنا زال الإيمان لأن ترك القتل شرط بقاء الإيمان فمتى وجد زال كالمحرمية في النكاح، ومن زعم بقاء الإيمان مع هذا الفعل فقد كذب النبي ﷺ ومن كذب النبي ﷺ لا يكون صادقاً في الواقع، فالذي قاله الأستاذ أبو القاسم هو الصواب واللّه أعلم (**قوله والإيمان وضع إلهي له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء مع التصديق**) قلت لازمه الذي قدمه ما شاء اللّه تعالى من خير بلا انقضاء وهذا يترتب بوعده تعالى على حصول التصديق عند من يكتفي به في حصول الإيمان، والأمور التي ذكرها تصلح أن تكون شروط للبقاء كما قدمناه واللّه أعلم قال الإمام العلامة في شرح التأويلات في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة: ٦٢] الآية إنه تعالى ذكر المؤمنين وفسر الإيمان في آخر هذه السورة وهو قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] لا نفرّق بين أحد من رسله أخبر تعالى أن المؤمن من وجد له الإيمان بهذه الأشياء وأن كل مؤمن آمن بهذه الأشياء وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ٦٢] تقرير لأن الإيمان باللّه تعالى هو تصديقه بجميع ما أخبر به ومما أخبر به أن المؤمن من آمن بهذه الأشياء وأن رسله حق واللّه حق وملائكته حق وأن لا تفرّق بين أحد من الرسل فما لم يود التصديق بهذه الجملة لا يكون إيماناً باللّه تعالى ولم يوجد ذلك في حق اليهود والنصارى لأنهم فرقوا بين الرسل بقولهم نؤمن ببعض ونكفر ببعض وفرقوا أيضاً بين الكتب حيث آمنوا بالبعض وكفروا بالبعض فلا يكون منهم الإيمان باللّه تعالى على التحقيق وإن وجد من حيث الصورة (**قوله ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف كفر الحنفية بألفاظ كثيرة الخ**) قلت لأنه يشترط البقاء كما قدمنا واللّه تعالى أعلم.

من المتهتكين لدلالتها على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمداً بل بالمواظبة على ترك سنة استخفافاً بها بسبب إنها إنما فعلها النبي زيادة أو استقباحها كمن استقبح من آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو إحفاء شاربه فإن قلت فقد صرح عليه السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الإسلام بأنه الأعمال حيث قال «**وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة**» الخ قلت: لا شك أنه يطلق على ذلك كما يطلق على ما ذكرنا وما نسبناه له من ملازمته مع الإيمان أو الاتحاد به هو بما ذكرنا وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه السلام فلا يلازم الإيمان بل ينفك عنه الإيمان وينفرد أما هو فلا لاشتراط الإيمان لصحة الأعمال بلا عكس خلافاً للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم على ما قدمناه.

المتهتكين) الذي يجترؤون بهتك حرمات دينية (**لدلالتها**) أي لدلالة تلك الألفاظ والأفعال (**على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمداً بل**) قد حكموا بالكفر (**بالمواظبة على ترك سنة استخفافاً بها بسبب إنها إنما فعلها النبي زيادة أو استقباحها**) بالجر عطفاً على المواظبة أي بل قد كفر الحنفية من استقبح سنة (**كمن استقبح من**) إنسان (**آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو**) استقبح منه (**إحفاء شاربه فإن قلت**) قد فسرتم الإسلام بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما فسره به الشرع (**فقد صرح**) نبينا (**عليه**) الصلاة و(**السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الإسلام بأنه الأعمال حيث قال**) أن تشهد أن لا إله إلا اللّٰه وأن محمداً رسول اللّٰه (**وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الخ**) وهو وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً فإنه جعل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج من الإسلام (**قلت لا شك**) في (**أنه**) أي الإسلام (**يطلق على ذلك**) أي ما ذكر من الأعمال شرعاً (**كما يطلق على ما ذكرنا**) من الاستسلام والانقياد لغة وشرعاً (**وما نسبناه له**) أي للإسلام (**من ملازمته مع الإيمان**) كما قدم أنه الأظهر وفي التعبير بمنع مع المفاعلة انتقاد والأولى أن يقال من ملازمته للإيمان (**أو الاتحاد به**) عند من أطلق إنهما مترادفان (**هو**) أي الملازمة والاتحاد (**بما**) أي بالمعنى الذي (**ذكرنا**) وهو الاستسلام والانقياد (**وإما بالمفهوم المذكور في قوله عليه**) الصلاة و(**السلام**) وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وهو الأعمال (**فلا يلازم**) الإسلام بهذا المعنى (**الإيمان بل ينفك عنه الإيمان**) إذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الأعمال (**وينفرد**) عنها (**أما هو**) أي الإسلام بمعنى الأعمال الشرعية (**فلا**) ينفك عن الإيمان (**لاشتراط الإيمان لصحة الأعمال**) فلا تنفك هي عنه (**بلا عكس**) إذ لا تشترط الأعمال لصحة الإيمان (**خلافاً للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم**) أي مفهوم الإيمان (**على ما قدمناه**) عنهم أوّل الخاتمة.

[النظر الثاني
في متعلق الإيمان]

النظر الثاني: متعلقه متعلق الإيمان ما جاء به محمد رسول اللّه ﷺ فيجب التصديق بكل ما جاء به من اعتقاديّ وعملي وأعني اعتقاد حقية العملي وتفاصيل هذين كثير إذ حاصل ما في الكتب الكلامية والسنة هو تفاصيلهما فاكتفى بالإجمال وهو أن يقر بأن لا إله إلا اللّه وأن محمداً رسول اللّه عن مطابقة جنانه واستسلامه وأما التفاصيل فما وقع في الملاحظة بأن جذبه جاذب إلى التعقل وجب إعطاؤه حكمه من وجوب الإيمان به فإن كان مما ينفي جحده الاستسلام أو يوجب التكذيب فجحده كفر وإلا فسق وضلل فما ينفي الاستسلام كل ما قدّمناه

(**النظر الثاني متعلقه**) إما أن يكون في الكلام حذف أي النظر الثاني في بيان متعلق الإيمان حذف المضاف الأول مع حذف حرف الجر وأقيم المضاف إليه وهو متعلق مقامه أو يكون النظر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثاني متعلق الإيمان يعني التصديق (**متعلق الإيمان**) أي ما يجب الإيمان به (**ما جاء به محمد رسول اللّه ﷺ**) عن اللّه عزّ وجلّ (**فيجب التصديق بكل ما جاء به**) عن اللّه تعالى (**من اعتقاديّ**) أي أمر المقصود منه اعتقاده (**و**) من (**عملي**) أي أمر المقصود منه العمل (**وأعني**) بالتصديق الثاني (**اعتقاد حقية العملي**) أي اعتقاد أنه حق وصدق كما أخبر به ﷺ: (**وتفاصيل هذين**) يعني الاعتقادي والعملي شيء (**كثير**) جداً (**إذ حاصل ما في الكتب الكلامية و**) دواوين (**السنة هو تفاصيلهما**) لأن المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقاد أو العمل (**فاكتفى بالإجمال وهو أن يقر بأن لا إله إلا اللّه وأن محمداً رسول اللّه**) إقراراً صادراً (**عن مطابقة جنانه واستسلامه**) للسانه والجنان القلب كما في الصحاح (**وأما التفاصيل فما وقع**) منها (**في الملاحظة**) أي ملاحظة المكلف بعين بصيرته (**بأن جذبه**) أي المكلف (**جاذب إلى التعقل**) أي تعقل ذلك الأمر التفصيلي (**وجب إعطاؤه**) أي إعطاء ذلك الأمر التفصيلي (**حكمه**) المتعلق به خاصة (**من وجوب الإيمان**) فيجب الإيمان (**به**) تفصيلاً (**فإن كان**) ذلك الأمر التفصيلي (**مما ينفي جحده الاستسلام أو يوجب التكذيب**) للنبي ﷺ فيه (**فجحده**) المكلف (**كفر**) أي حكم بأنه كافر (**وإلا**) أي وإن لم ينف جحده الاستسلام ولا أوجب التكذيب (**فسق**) جاحده (**وضلل**) أي حكم بأنه فاسق ضال (**فما**) أي فالذي (**ينفي الاستسلام**) فهو (**كل ما قدّمناه**

(**النظر الثاني متعلقه**)

عن الحنفية وما قبله من قتل نبيّ إذ الاستخفاف أظهر فيه وما يوجب التكذيب جحد كل ما ثبت عن النبي ادعاؤه ضرورة ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية وغيره في بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا فيه كالإيمان برسالة محمد وما جاء به من وجود اللّه تعالى وانفراده باستحقاقه العبودية على العالمين وهو معنى نفي الشريك والتفرد بالألوهية وما يلزمه من الانفراد بالقدم وما عنه ذلك من الانفراد بالخلق وما يلزم الانفراد بالخلق من كونه تعالى حياً عليماً قديراً مريداً وأن القرآن كلام اللّه وما يتضمنه من الإيمان بأنه تعالى متكلم سميع مرسل لرسل قصهم علينا

عن الحنفية) من الألفاظ والأفعال الدالة على الاستخفاف (**وما**) ذكرناه (**قبله من قتل نبيّ إذ الاستخفاف أظهر فيه)** أي في قتل النبي يعني أن قتله أظهر في الاستخفاف بالدين من الألفاظ والأفعال الصادرة من المتهتكين كما مرّ من استقباح إحفاء الشارب والمواظبة على ترك السنة استخفافاً بها (**وما**) أي والذي (**يوجب التكذيب**) هو (**جحد كل ما ثبت عن النبي**) ﷺ (**ادعاؤه ضرورة**) أي بحيث صار العلم بكونه ادعاء ضرورياً كالبعث والجزاء والصلوات الخمس (**ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية و**) حال (**غيره**) ممن لم يشهدها (**في بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا**) أي الشاهد وغيره (**فيه**) أي في وجوب الإيمان به (**كالإيمان برسالة محمد**) ﷺ (**وما جاء به من وجود اللّه تعالى**) أي وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه (**وانفراده**) تعالى (**باستحقاقه العبودية على العالمين**) إذ هو مالكهم حقيقة لأنه الذي أوجدهم من العدم (**و**) هذا الانفراد (**هو معنى نفي الشريك**) في استحقاق العبودية (**و**) هو معنى (**التفرد بالألوهية وما يلزمه**) أي ما يلزم التفرد بالألوهية (**من الانفراد**) أي انفراده تعالى (**بالقدم وما عنه ذلك**) أي وما يعلم عنه الانفراد بالقدم (**من الانفراد**) أي انفراده تعالى (**بالخلق**) أي إيجاد الممكنات لأنه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم (**وما يلزم الانفراد بالخلق من كونه تعالى حياً عليماً قديراً مريداً**) على ما مرّ في الركن الثاني من أن ثبوت استناد جميع الحوادث إليه تعالى مع مشاهدة كمال الإحسان في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا حياة محال وأن تخصيصه بعض الممكنات دون بعض آخر منها بوقته الذي أوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس إلا لمعنى هو الإرادة (**و**) ما جاء به ﷺ من (**أن القرآن كلام اللّه وما يتضمنه**) القرآن (**من الإيمان بأنه تعالى متكلم سميع مرسل لرسل قصهم علينا**

....

ورسلاً لم يقصصهم منزل الكتب وله عباد مكرمون وهم الملائكة وإنه فرض الصلاة والصوم وباقي الأركان وإنه يحيي الموتى وأن الساعة آتية لا ريب فيها وإنه حرم الربا والخمور والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا وما لم يجئ هذا المجيء بل نقل آحاداً اختلفا فيه فيكفر الشاهد بجحده لثبوت التكذيب منه ما لم يدّع صارفاً من نسخ ونحوه دون الغائب حتى يكفر الشاهد بإنكاره سؤال الملكين وإيجاب صدقة الفطر ويفسق الغائب به ويضلل وقيل بالتكفير في السؤال أيضاً لتواتره لأنه لما لم يسمعه من فيه لم يكن ثبوته من النبي قطعاً فلم يكن

ورسلاً لم يقصصهم) علينا (**منزل الكتب**) على من أنزلها عليه من الرسل في ألواح أو على لسان الملك (**وله عباد مكرمون وهم الملائكة**) جمع ملاك على الأصل كشمائل وشمأل وهو مقلوب مألك بتقديم الهمزة من الألوكة وهي الرسالة أي موضع الألوكة غلب في الأجسام النورانية المبرأة من الكدورات الجسمانية القادرة على التشكيل بالأشكال المختلفة (**وإنه**) أي ومن الإيمان بأنه تعالى (**فرض الصلاة والصوم**) صوم رمضان (**و**) فرض (**باقي الأركان**) أي أركان الإسلام من الزكاة والحج (**وإنه**) تعالى (**يحيي الموتى وأن الساعة آتية لا ريب فيها وإنه**) تعالى (**حرم الربا والخمور والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا**) مما تضمنه القرآن أو تواتر من أمور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره ممن لم يشاهدها (**وما**) مبتدأ أي الذي (**لم يجئ هذا المجيء**) أي مجيء ما تضمنه القرآن أو تواتر من أمور الدين بأن لم يتواتر (**بل نقل آحاداً**) وخبر المبتدأ قوله: (**اختلفا فيه**) أي اختلف فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره (**فيكفر الشاهد**) لحضرة النبوة (**بجحده لثبوت التكذيب منه**) إذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي ﷺ به بسماعه منه وإن لم يعلمه من بعده وإنما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر (**ما لم يدّع صارفاً**) عن حمل ما صدر منه على التكذيب (**من نسخ ونحوه**) بيان للصارف (**دون الغائب**) الذي لم ينقل إليه إلا آحاداً فلا يكفر به (**حتى يكفر الشاهد**) لحضرة النبوة بالبناء للمفعول أي يحكم بكفره (**بإنكاره سؤال الملكين**) بعد الموت (**و**) إنكاره (**إيجاب صدقة الفطر**) لسماعه كلّا منهما من النبي ﷺ (**ويفسق**) بالبناء للمفعول (**الغائب به**) أي بإنكاره كلّا منهما (**ويضلل**) بالبناء للمفعول أي يحكم بأنه ضال عن طريق السنة (**وقيل بالتكفير**) أي تكفير الغائب عن حضرة النبوة (**في**) إنكاره (**السؤال أيضاً لتواتره**) معني كما قدمنا أول هذا التوضيح والمتجه تكفير من أنكره بعد تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره مطلقاً وقوله: (**لأنه**) تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السؤال وإيجاب صدقة الفطر وهو أن

(**قوله اختلفا فيه**) أي الشاهد لحضرة النبوية والغائب عنها.

إنكاره تكذيباً له بل للرواة أو تغليطاً لهم وهو فسق وضلالة اللهم إلا إن رده استخفافاً إذ كان إنما قاله النبي فيكفر وأما ما ثبت قطعاً ولم يبلغ حد الضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت بإجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الإكفار بجحده لأنهم لم يشترطوا سوى القطع في الثبوت ويجب حمله على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعاً لأن مناط التكفير وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون. أما إذا لم يعلم فلا إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلج وأما التبري

الغائب (**لما لم يسمعه من فيه**) أي من فم النبي ﷺ (**لم يكن ثبوته من النبي قطعاً**) أي على وجه القطع (**فلم يكن إنكاره تكذيباً له بل**) كان تكذيباً (**للرواة أو تغليطاً لهم**) من غير موجب (**وهو**) أي ما ذكر من تكذيب رواة الأحاديث الصحيحة الموثوق بعدالتهم وضبطهم لما يروونه وتغليطهم من غير موجب (**فسق وضلالة**) لا كفر (**اللهم إلا إن رده استخفافاً إذ كان**) أي لكونه (**إنما قاله النبي**) ﷺ ولم ينزل في القرآن صريحاً (**فيكفر**) لاستخفافه بجناب النبي ﷺ (**وأما ما ثبت قطعاً ولم يبلغ حد الضرورة**) أي لم يصل إلى أن يعلم من الدين ضرورة (**كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت**) الصلبية (**بإجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الإكفار بجحده لأنهم لم يشترطوا**) في الإكفار (**سوى القطع في الثبوت**) أي ثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الإنكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة (**ويجب حمله**) أي حمل الإكفار الذي هو ظاهر كلامهم (**على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعاً**) لا على ما يعم علم المنكر ثبوته قطعاً وجهله بذلك (**لأن مناط التكفير وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون**) أي إنما يكون عند العلم بثبوت ذلك الأمر قطعاً (**أما إذا لم يعلم**) ثبوت ذلك الأمر الذي أنكره قطعاً (**فلا**) يكفر إذ لم يتحقق منه تكذيب ولا إنكار اللهم (**إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك**) أي أن ذلك الأمر من الدين قطعاً (**فيلج**) بفتح اللام والجيم أي يتمادى فيما هو فيه عناداً فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحمل وقع لإمام الحرمين فإنه قال: كيف يكفر من خالف الإجماع ونحن لا نكفر من ردّ أصل الإجماع وإنما نبدّعه ونضلله وأوّل إطلاق من أطلق من أئمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما إذا صدّق المجمعين على أن التحريم ثابت بالشرع ثم حلله قال: فإنه يكون راداً للشرع اهـ والمعتمد عند الشافعية عدم إطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي في الروضة: ليس تكفير جاحد المجتمع عليه على إطلاقه بل من جحد مجمعاً عليه فيه نص وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر

....

من كل دين يخالف دين الإسلام فإنما شرطه بعضهم لإجراء أحكام الإسلام من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين إلى آخر أحكام المسلمين في حق بعض أهل الكتاب الذين يوحدون اللّه تعالى ويقولون إن محمداً عليه السلام إنما أرسل إلى المشركين من العرب أو غيرهم لا لثبوت الإيمان فإنه لو اعتقد عموم الرسالة

قال: ومن جحد مجمعاً عليه ظاهراً لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف اهـ وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة أول كتاب القصاص: أطلق بعضهم أن مخالف الإجماع يكفر والحق أن المسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالأول يكفر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفة الإجماع. قال وقد وقع في هذا المكان من يدعى الحذق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة فظن أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الإجماع وأخذ من قول من قال: إنه لا يكفر مخالف الإجماع أنه لا يكفر المخالف في هذه المسألة وهذا كلام ساقط بمرّة لأن حدوث العالم مما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الإجماع (**وأما التبري من كل دين يخالف دين الإسلام فإنما شرطه بعضهم**) أي بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبروا إتيانه به (**لإجراء أحكام الإسلام**) عليه (**من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين إلى آخر أحكام المسلمين**) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها (**في حق**) متعلق بالمصدر وهو إجراء أي إنما شرطه بعضهم لإجراء أحكام المسلمين في حق (**بعض أهل الكتاب الذين يوحدون اللّه تعالى ويقولون أن محمداً عليه**) الصلاة و(**السلام إنما أرسل إلى المشركين من العرب أو غيرهم**) لا إلى أهل الكتاب كالعيسوية من اليهود وهم أتباع أبي عيسى الأصبهاني اليهودي يقولون إنه أرسل إلى العرب خاصة دون بني إسرائيل فلا يكتفي في إسلام من يعتقد ذلك بالإتيان بالشهادتين فقط بل لا بدّ أن يأتي بما يدل على براءته من كل دين يخالف الإسلام بأن يأتي بلفظ البراءة أو يقول محمد رسول اللّه إلى جميع الخلق واعلم أن اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه لأن اعتقادهم نبوته ﷺ يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في أخباره وقد تواتر أخباره بأنه رسول اللّه إلى الناس كافة العرب وغيرهم فإخراج البعض من عموم رسالته إبطال لما يتضمنه اعتقادهم من عصمته فيكون إبطالاً لاعتقادهم وفي معنى العيسوية بعض من النصارى يقولون إنه يبعث

(**قوله وأما التبري من كل دين يخالف دين الإسلام إلخ**) قلت قال في السير الصغير باب ما يصير به الكافر مسلماً: أصله أن الكافر إذا أقر بخلاف ما اعتقده يحكم بإسلامه لأنه لا طريق للوقوف على حقيقة عقيدة الجنان لأنها من بواطن الأمور ومكنوناتها والبواطن لا تجعل مناطاً لربط

وتشهد فقط كان مؤمناً عند اللّه إذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه بعضهم لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالتشهد منهم وقد نقل إسلام عبد اللّه بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه زيادة على التشهد وغير ذلك ما يكاد إنكاره أن يكون إنكاراً للضرورة ويجاب بأن كل من كان بحضرته سمع منه ادعاء عموم الرسالة فإذا شهد أنه رسول اللّه لزم تصديقه في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فإنه

في آخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب الظهار من التنقيح شرح الوسيط هذا وقول المصنف إن هذا التبري إنما يشترطه بعضهم في حق بعض أهل الكتاب يؤذن بأن الاكتفاء في حق غيرهم مطلقاً بالشهادتين محل وفاق وليس كذلك فالمعتمد عند الشافعية أن من كان كفره باعتقاد إباحة أمر علم تحريمه من الدين ضرورة أو تحريم أمر علم حله من الدين ضرورة لا يصح إسلامه حتى يأتي بالشهادتين ويبرأ مما اعتقده وإن اليهودي المشبه لا يصح إسلامه حتى يشهد أن محمداً رسول اللّه جاء بنفي التشبيه وهذا كله بالنسبة لإجراء أحكام الإسلام (لا) بالنسبة (**لثبوت الإيمان**) له واتصافه به فيما بينه وبين اللّه تعالى (**فإنه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد**) أي أتى بالشهادتين (**فقط كان مؤمناً عند اللّه إذ يلزم اعتقاده ذلك التبري**) بالرفع على الفاعلية واعتقاده مفعول مقدّم ووجه اللزوم أن اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالألوهية يستلزم اعتقاد انتفاء كل ما ينافي ذلك وهو معنى التبري المذكور هنا (**ولم يشترطه بعضهم**) أي بعض العلماء ومنهم بعض الشافعية لم يشترطوه في حق هذا أيضاً كما لا يشترط في حق غيره كالثنوي والوثنى إذ يكتفي من كل منهما بالشهادتين (**لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالتشهد منهم**) أي من أهل الكتاب مطلقاً (**وقد نقل إسلام عبد اللّه بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه**) أي في إسلامه المنقول في البخاري (**زيادة على التشهد**) أي الإتيان بالشهادتين (**و**) نقل أيضاً (**غير ذلك**) أي غير إسلام عبد اللّه بن سلام من وقائع كثيرة في هذا المعنى (**ما يكاد إنكاره أن يكون إنكاراً للضرورة ويجاب**) عن هذا (**بأن كل من كان بحضرته**) ﷺ من كتابي أو مشرك فقد (**سمع منه ادعاء عموم الرسالة**) لكل واحد (**فإذا شهد أنه رسول اللّه لزم تصديقه**) إجمالاً (**في كل ما يدعيه**) وتفصيلاً فيما علمه من ذلك تفصيلاً لدلالة المعجزة على صدقه في كل ما أخبر به عن اللّه عزّ وجلّ ومما يدعيه عموم الرسالة وقد

الأحكام بها فجعل إقراره الصادر عن عقل وعرفان علماً على عقيدة الجنان فإذا صدر إقراره على خلاف ما اعتقده استدللنا على أنه بدل اعتقاده تبديلاً ثم الكافر على ثلاثة ضروب[1] عبدة الأوثان

---

(١) ثلاثة ضروب كذا في الأصل وليحرر العدد كتبه مصححه.

لم يسمع منه فتمكنت الشبهة في إسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب إلى الناس الافتراء في ادعاء العموم جهلاً بثبوت التواتر عنه به هذا وفي تلك التفاصيل تفاصيل اختلف فيها وقد اختلف في تكفير المخالف بعد الاتفاق على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته يكفر المخالف فيه كالقول بقدم العالم ونفي حشر الأجساد ونفي العلم بالجزئيات ومن هذا المهيع إثبات الإيجاب لنفيه اختياره تعالى عما يقول الجاهلون علواً كبيراً وما ليس من ذلك كنفي مبادي الصفات وعموم الإرادة والقول بخلق القرآن فذهب جماعة إلى تكفيرهم وذهب الأستاذ أبو إسحاق

علمه وهذا (**بخلاف الغائب**) عن حضرته ﷺ (**فإنه لم يسمع منه**) ادعاء عموم الرسالة (**فتمكنت الشبهة في إسلامه**) أي دخوله في الإسلام (**بمجرد التشهد لجواز أن ينسب إلى الناس الافتراء في ادعاء العموم**) أي عموم الرسالة (**جهلاً**) منه (**بثبوت التواتر عنه**) ﷺ (**به**) أي بالعموم (**هذا وفي تلك التفاصيل**) المتقدم ذكرها المندرجة تحت الشهادتين (**تفاصيل اختلف فيها**) هل التصديق بها داخل في مسمى الإيمان حتى يكون إنكارها كفراً أو ليس بداخل فلا يكون إنكارها كفراً وهذه مسألة شهيرة (**و**) هي أنه (**قد اختلف**) أي اختلف أهل السنة (**في تكفير المخالف**) في بعض العقائد (**بعد الاتفاق**) منهم (**على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته**) وهذا العطف كالتغير أي من الأصول المعلومة من الدين ضرورة (**يكفر المخالف فيه**) أي يحكم بكفره بمخالفته فيه (**كالقول بقدم العالم ونفي حشر الأجساد ونفي العلم**) أي علمه تعالى (**بالجزئيات**) وكلها من ضلالات الفلاسفة (**ومن هذا المهيع**) أي الطريق الواضح البين في تكفير من قال به (**إثبات الإيجاب**) بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار والمشيئة (**لنفيه**) أي القائل به وهم الفلاسفة الضلال (**اختياره**) سبحانه وعدم الاختيار نقص (**تعالى**) اللّه (**عما يقول الجاهلون علواً كبيراً. وما ليس من ذلك**) أي من الأصول المعلومة من الدين ضرورة وما في قوله وما ليس من ذلك مبتدأ خبره قوله: (**كنفي مبادي الصفات**) مع إثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فإنهم أثبتوا هذه الصفات مع نفيهم مباديها التي هي العلم والقدرة ونحوهما (**و**) نفي (**عموم الإرادة**) لكل كائن من خير وشر كما تقول المعتزلة أن الشر غير مراد للّه تعالى (**والقول بخلق القرآن**) كما يقولونه أيضاً (**فذهب جماعة**) تفصيل

وعبدة النيران والمشرك في الربوبية والمنكر للواحدانية كالثنوية والمقر بالوحدانية والمنكر للرسالة كاليهود والنصارى والجاحد للربوبية والمشرك فيها إذ قال لا إله إلا اللّه يحكم بإسلامه وكذلك لو قال نشهد أن محمداً رسول اللّه أو قال أسلمنا وقال آمنا باللّه لأنه أقرّ بما هو مخالف لاعتقاده وانتقل عما هو دينه فجعل ذلك دليلاً على إيمانه قال عليه الصلاة والسلام: «**أمرت أن أقاتل الناس**

الإسفرايني إلى تكفير من كفرنا منهم أخذاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «**من قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما**» وقيل إذا خالف إجماع السلف وظاهر قولي الشافعي وأبي حنيفة إنه لا يكفر أحد منهم وإن روي عن أبي حنيفة أنه قال لجهم:

لإجمال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين ببيان أن جماعة من أهل السنة ذهبوا (**إلى تكفيرهم**) بذلك لأن نافي مبادي الصفات وعموم الإرادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقائل بخلق القرآن قد نطق الحديث بأنه كافر وهو ما روي أنه ﷺ قال: «**من قال القرآن مخلوق فهو كافر**». والجواب من طرف القائلين بعدم التكفير وهو المختار الآتي ذكره أما على الأول والثاني فهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه ليس بكفر وليس أحد من أهل القبلة يجهله تعالى إلا كذلك فإنهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلي عالم قادر خالق السموات والأرض وأما على الثالث فهو أن الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان آحاداً لا يفيد علماً فلا يكفر منكره أو يقال المراد بالمخلوق المختلق أي المفتري وليس محل نزاع لأن قائله كافر قطعاً (**وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني إلى تكفير من كفرنا منهم**) أي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا (**أخذاً بقوله عليه الصلاة والسلام**) فيما رواه الشيخان (**من قال لأخيه كافر فقد باء**) أي رجع (**به**) أي بالكفر (**أحدهما**) وفي لفظ لهما «**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أي بصفة الكفر أحدهما**»[1] إن كان كما قال وإلا رجعت عليه قال الإمام أبو الفتح القشيري في شرح العمدة في اللعان كأنه يعني الأستاذ يقول الحديث دل على أنه يحصل الكفر لأحد الشخصين إما المكفر أو المكفر فإذا كفرني بعض الناس فالكفر واقع بأحدنا وأنا قاطع بأني لست بكافر فالكفر راجع إليه اهـ (**وقيل**) إنما يكفر المخالف في عقيدة (**إذا خالف إجماع السلف**) على تلك العقيدة (**وظاهر قولي الشافعي وأبي حنيفة**) رحمهما الله

حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» وعلى هذا المانوية وكل من يدعي الدين إذا قال لا إله إلا الله يحكم بإسلامه لأن ذلك دليل إسلامه واستسلامه وانقياده لله تعالى وكذلك لو شهد برسالة محمد ﷺ أو قال أنا على دين الإسلام أو على الحنيفية فهذا كله إسلام وأما المقر بالوحدانية والمنكر للرسالة أصلاً من أهل الكتاب كاليهود والنصارى إذا قال لا إله إلا الله لم يكن مسلماً لأنهم كانوا يجحدون الرسالة فلم يقرّوا بخلاف ما اعتقدوا ولم ينتقلوا عما دينوا وإذا شهد بالرسالة لمحمد ﷺ يكون مسلماً على ما روي أن النبي ﷺ دخل على جاره اليهودي يعوده فقال «**اشهد أن لا إله إلا الله**» وأني رسول الله فنظر

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب باب ٧٣، ومسلم في الإيمان حديث ١١١، والترمذي في الإيمان باب ١٦، ومالك في الكلام حديث ١، وأحمد في المسند ٢/١٨، ٤٤، ٤٧، ٦٠، ١١٢، ١١٣، ١٤٢.

اخرج عني يا كافر حملاً على التشبيه وهو مختار الرازي ولكنه يبدّع ويفسق في بعضها بناء على وجوب إصابة الحق فيها عيناً وعدم تسويغ الاجتهاد بخلاف

تعالى (**إنه لا يكفر أحد منهم**) أي لا يحكم بكفر أحد من المخالفين فيما ليس من الأصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فإن الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم اهـ وقال الإمام الشافعي رضي اللّٰه عنه أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية[1] لأنهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكر المصنف أنه ظاهر قول أبي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد (**وإن روي عن أبي حنيفة**) رحمه اللّٰه ما ظاهره خلافه من (**إنه قال لجهم**) هو ابن صفوان رأس الفرقة المعروفة بالجهمية (**اخرج عني يا كافر**) فليس تكفيراً لجهم (**حملاً**) لقول أبي حنيفة يا كافر (**على التشبيه**) لجهم بالكافر بجامع المخالفة في أصل من أصول العقائد وإن اختلف الأصلان في العلم من الدين ضرورة (**وهو**) أي القول بعدم تكفير أحد من المخالفين المذكورين (**مختار**) الشيخ أبي بكر (**الرازي**) ونقله عن الكرخي وغيره من أئمتهم (**ولكنه**) أي المخالف فيما ذكر (**يبدّع**) بمخالفته (**ويفسق**) أيضاً (**في بعضها**) أي يحكم بأنه مبتدع لإحداثه ما لم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبأنه فاسق ببعض مخالفته كأن يقام عليه البرهان فيصرّ لاحتمال دليل فيحكم بفسقه (**بناء على وجوب إصابة الحق فيها**) أي في مواضع الاختلاف في أصول الدين (**عيناً وعدم تسويغ الاجتهاد**

الرجل إلى أبيه فقال له أبوه أجب أبا القاسم فشهد بذلك ومات فقال عليه الصلاة والسلام: «**الحمد للّٰه الذي أعتق بي نسمة من النار**» ثم قال لأصحابه: «**تلوا أخاكم**» ومن يقر منهم برسالة محمد ﷺ ولكنهم يزعمون أنه رسول إلى العرب لا إلى بني إسرائيل كما في بلاد العراق ويتمسكون بظاهر قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢] فمن يقر منهم برسالة محمد ﷺ لا يكون مسلماً حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك أو يقر أنه دخل في الإسلام

---

(١) الخطابية: فرقة من غلاة الشيعة أصحاب أبي خطاب الأسدي، وهو نسب نفسه إلى أبي عبد اللّٰه جعفر الصادق وقالوا: الأئمة أنبياء وأبو الخطاب نبي، وزعموا أن الأنبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب. بل زادوا على ذلك وقالوا الأئمة آلهة. والحسنان أبنا اللّٰه وجعفر الصادق إله، لكن أبا الخطاب أفضل منه ومن علي، وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم. وقالوا: الإمام بعد قتل أبي الخطاب معمر، وقالوا: الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها، والدنيا لا تفنى، واستباحوا المحرمات وترك الفرائض، وقالوا: إن كل مؤمن يوحى إليه (كشاف مصطلحات الفنون ١/ ٧٥١ ـ ٧٥٢).

الفروع التي لم يجمع عليها، وههنا تفاصيل واختلافات لا تليق بهذا المختصر.

[النظر الثالث
في حكم الإيمان]

النظر الثالث فيه مسائل: الأولى: قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان

في مقابلته) أي في مقابلة ما هو الحق عيناً (**بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها**) فإن الاجتهاد فيها سائغ وإن قلنا بالمرجح أن الحق فيها معين والمصيب فيها واحد (**وههنا تفاصيل**) لما قيل: بالتكفير بالمخالفة فيه (**واختلافات**) في مسائل منه (**لا تليق بهذا المختصر**) لطولها ومنها أن المعتزلة أنكروا إيجاد البارئ تعالى فعل العبد فجعله بعضهم كالجبائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالبلخي واتباعه وجعلوا العبد قادراً على فعله فهو إثبات للشريك كقوله المجوس فالإيمان والكفر عندهم من فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لإجماع متقدّمي الأمة على الابتهال إلى الرب تعالى أن يرزقهم الإيمان ويجنبهم الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق.

(**النظر الثالث**) في حكم الإيمان من قبوله الزيادة والنقص ووصفه بأنه مخلوق ودخول الاستثناء فيه وبقائه مع النوم ونحوه و(**فيه مسائل**) أربع لهذه الأحكام. المسألة (**الأولى**) في قبوله الزيادة والنقص (**قال أبو حنيفة وأصحابه**) رحمهم الله تعالى: (**لا**

وكذلك لو قال أسلمت أو أنا مسلم أو مؤمن لا يحكم بإسلامه لأنهم يدّعون الإسلام فإن المسلم المستسلم للحق المنقاد له، وهم يزعمون أن الحق ما هم عليه فلا يكون مطلق هذا اللفظ في حقهم دليلاً على الإسلام حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك وكذلك لو قال هدت من اليهودية أو النصرانية ولم يقل مع ذلك دخلت في الإسلام لا يحكم بإسلامه لأنه يحتمل إنه تبرأ من اليهودية ودخل في النصرانية أو على عكسه فإذا قال مع ذلك دخلت في الإسلام فحينئذٍ يزول هذا الاحتمال. وقد قال بعض مشايخنا: إذا قال دخلت في الإسلام يحكم بإسلامه وإن لم يتبرأ عما كان عليه لأن في لفظه ما يدل على دخول حادث منه في الإسلام وذلك غير ما كان عليه واستدللنا بهذا اللفظ أنه تبرأ عما كان عليه وهكذا ذكر الكرخي في مختصره: لو اعترف اليهودي إنه على دين الإسلام أو قال أنا مسلم قال أبو حنيفة رحمه الله أوّلاً لا يكون هذا إسلاماً منه. وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله إذا قال اليهودي أو النصراني أنا مسلم وقد أسلمت سئل عنه أي شيء أراد بذلك إن قال أردت ترك دين النصارى واليهود والدخول في دين الإسلام كان مسلماً فإذا قال أردت بقولي أسلمت أني على الحق ولم أرد بذلك رجوعاً عن ديني لم يكن مسلماً لما بينا والله أعلم (**النظر الثالث: فيه مسائل الأولى: قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد**

ولا ينقص واختاره من الأشاعرة إمام الحرمين وكثير وذهب عامتهم إلى زيادته ونقصانه قيل الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه فعلى الأول يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثاني لا لأنه اسم للتصديق الجازم مع الإذعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وفيه نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرّح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢] ونحوه وعن ابن عمر قلنا: يا رسول اللّٰه إن الإيمان يزيد وينقص قال: «**نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار**»

يزيد الإيمان ولا ينقص و)هذا القول (**اختاره من الأشاعرة إمام الحرمين و**)جمع (**كثير وذهب عامتهم**) أي أكثر الأشاعرة (**إلى زيادته**) أي الإيمان (**ونقصانه قيل**) والقائل الإمام فخر الدين الرازي وغيره (**الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه**) أي عدم أخذ الطاعات في مفهومه (**فعلى الأول**) وهو أخذ الطاعات في مفهومه على وجه الركنية كما تقدم نقله عن الخوارج أو على وجه التكميل كما هو مذهب المحدّثين (**يزيد**) الإيمان (**بزيادتها**) أي الطاعات (**وينقص بنقصانها وعلى الثاني**) وهو عدم أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان (**لا**) أي لا يزيد ولا ينقص (**لأنه اسم للتصديق الجازم مع الإذعان**) أي القبول باطناً كما قدمناه (**وهذا**) المفهوم (**لا يتغير بضم الطاعات ولا**) ضم (**المعاصي**) إليه (**وفيه**) أي فيما قيل: من هذا البناء (**نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرّح بأنه مجرد التصديق لظواهر**) من الأدلة (**كقوله تعالى** ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢]) من قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢] وقوله تعالى في سورة التوبة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤] (**ونحوه**) كقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١] ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴿١٧﴾﴾ [محمد: ١٧] ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤] (**وعن ابن عمر**) رضي اللّٰه تعالى عنهما (**قلنا يا رسول اللّٰه إن الإيمان يزيد وينقص قال: «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار»**) رواه أبو إسحاق الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن

الإيمان ولا ينقص واختاره من الأشاعرة إمام الحرمين وكثير وذهب عامتهم إلى زيادته ونقصانه قيل الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه فعلى الأول يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثاني لا لأنه اسم للتصديق الجازم مع الإذعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وفيه نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢] ونحوه وعن ابن عمر قلت يا رسول اللّٰه أن الإيمان يزيد وينقص قال «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار»

وقالوا لا مانع من ذلك بل اليقين الذي هو مضمون التصديق بتفاوت قوّة في نفسه من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه السلام حين خوطب بقوله ﴿ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [البقرة: ٢٦٠] والحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات بل بتفاوته وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال: إيماني كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوّي بين إيمان آحاد الناس وإيمان

حبيب بن عيسى بن فروخ عن إسماعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر (**وقالوا**) أي القائلون بأن الإيمان مجرد التصديق (**لا مانع**) عقلاً (**من ذلك**) أي من كون الإيمانه بمعنى التصديق يزيد وينقص قالوا (**بل اليقين الذي هو مضمون التصديق**) لكونه أخص من التصديق (**بتفاوت قوّة**) أي من جهة القوّة (**في نفسه**) وله في القوّة مراتب مبتدئه (**من أجلى البديهيات**) ككون الواحد نصف الاثنين منتهية (**إلى أخفى النظريات القطعية**) التي منها كون العالم حادثاً (**ولذا**) أي لتفاوته (**قال**) السيد إبراهيم (**الخليل**) على نبينا و(**عليه**) الصلاة و(**السلام حين خوطب بقوله**) تعالى: ﴿ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [البقرة: ٢٦٠] فطلب الترقي في الإيمان وسيأتي تأويل قول إبراهيم ولكن ليطئمن قلبي بما يزيد المقام وضوحاً (**والحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره**) وهم بعض الأشعرية (**لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي**) أي تلك الجهات (**غير نفس الذات**) أي ذات التصديق (**بل بتفاوته**) أي بسبب تفاوت الإيمان باعتبار تلك الجهات (**وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال: إيماني كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه**) أي لا يقتضي ما ذكر من المساواة في كل الصفات بل يكفي لإطلاقه المساواة في بعضها (**فلا أحد يسوّي بين إيمان آحاد الناس وإيمان**

قالوا لا مانع من ذلك بل اليقين الذي هو مضمون التصديق يتفاوت قوّة في نفسه من أجلي البديهيات إلى أخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام حين خوطب بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [البقرة: ٢٦٠]) قلت قوله فيه نظر يعني في قوله وعلى الثاني لا (**قوله لظواهر الخ**) دليل القائلين بالزيادة والنقصان. قلت حق القانون النظري أن يذكر دليل المذهب المنصور ثم دليل خلافه ثم الجواب عنه قلنا إنه لما صدّق الله تعالى فيما أخبر من الأزل إلى الأبد على الجملة فقد آمن به وإخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة والنقصان لأن ما لا يتناهى لا يتزايد في ذاته فتصديقه أيضاً لا يتزايد في ذاته ولا يتناقص ولهم ظاهر قوله تعالى: ﴿ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ الخ (**قوله والحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة الخ**)

الملائكة والأنبياء بل يتفاوت، غير أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص في نفس الذات أو بأمور زائدة عليها فمنعوا الأول وقالوا ما يتخايل من أن القطع يتفاوت قوة إنما هو راجح إلى جلائه فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدّماته كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين وإنما تفاوتهما باعتبار أنه إذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر خصوصاً مع عزوب النظر فيتخيل أنه أقوى وإنما هو أجلى عند العقل فنحن ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك وأن ما به التفاوت شدّة كشدّة البياض الكائن في الثلج بالنسبة إلى الكائن في العاج مأخوذ في ماهية البياض بالنسبة إلى خصوص محل

الملائكة والأنبياء) من كل وجه (**بل يتفاوت)** إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء (**غير أن ذلك التفاوت)** هل هو (**بزيادة ونقص في نفس الذات)** أي ذات التصديق والإذعان القائم بالقلب (**أو)** هو تفاوت لا بزيادة ونقص في نفس الذات بل (**بأمور زائدة عليها فمنعوا)** يعني الحنفية وموافقيهم (**الأول)** وهو التفاوت في نفس الذات (**وقالوا ما يتخايل)** أي يظن (**من أن القطع يتفاوت قوة)** أي من حيث القوّة في ذاته (**إنما هو راجح إلى جلائه)** أي ظهوره وانكشافه (**فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدّماته)** المؤدية إليه (**كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين)** والأولى أن يقال كالجزم في حكمنا بدل في قولنا (**وإنما تفاوتهما باعتبار أنه إذا لوحظ هذا)** وهو أن العالم حادث (**كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر)** وهو أن الواحد نصف الاثنين (**خصوصاً مع عزوب النظر)** وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم أي غيبته عن الذهن (**فيتخيل أنه)** أي الجزم بأن الواحد نصف الاثنين (**أقوى و)** ليس بأقوى في ذاته (**إنما هو أجلى عند العقل فنحن)** معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول أن الواقع على أشياء متفاوته فيه يكون التفاوت عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها و(**لو سلمنا ثبوت ماهية المشكك)** فلا يلزم كون التفاوت في أفراد بالشدّة فقد يكون بالأولوية وبالتقدم والتأخر (و)لو سلمنا (**أن ما به التفاوت)** في إفراد المشكك (**شدّة كشدّة البياض الكائن في الثلج بالنسبة إلى)** البياض (**الكائن في العاج)** وقوله: (**مأخوذ)** خبر ثان لان أي ولو سلمنا أن ما به التفاوت في البياض مأخوذ (**في ماهية البياض بالنسبة إلى خصوص محل)** كالثلج

تحرير لمحل النزاع (**قوله: فمنعوا الأول)** هو أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص في نفس الذات (**قوله وقالوا ما يتخايل الخ)** ردّ وتأويل لما ذكر القائلون بالزيادة والنقصان.

لا نسلم أن ماهية اليقين منه لعدم ما يوجبه ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم أنه بمقوّمات الماهية بل بغيرها وقد ذكروا أنه يتفاوت بإشراق نوره وثمراته فإن كان زيادة إشراق نوره هو زيادة القوّة والشدّة فلا خلاف في المعنى إذ يرجع النزاع إلى أن الشدّة والقوّة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصاناً هل هي داخلة في مقوّمات اليقين أو خارجة فقد اتفقنا على ثبوت التفاوت في الإيمان بأمر معين والخلاف في نسبته إلى تلك الماهية لا عبرة به وإن كان زيادة إشراقه غير زيادة القوّة فالخلاف ثابت، ومن الخوارج التي يثبت بها التفاوت ما ذكره إمام الحرمين حيث قال: النبي يفضل من عداه باستمرار تصديقه يعني

(**لا نسلم أن ماهية اليقين منه**) أي من المشكك الموصوف بما ذكر (**لعدم ما**) أي دليل (**يوجبه**) أي يلزم عنه القول به (**ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم أنه**) يتفاوت (**بمقوّمات الماهية**) أي أجزائها (**بل بغيرها**) من الأمور الخارجة عنها العارضة لها كالألف للتكرار ونحوه (**وقد ذكروا**) يعني الحنفية وموافقيهم في الجواب عن الظواهر الدالة قبول الزيادة (**أنه**) أي الإيمان (**يتفاوت بإشراق نوره**) أي بزيادة إشراقه في القلب (**و**)زيادة (**ثمراته فإن كان زيادة إشراق نوره هو زيادة القوّة والشدّة**) فيه (**فلا خلاف في المعنى**) بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين لذلك (**إذ يرجع النزاع إلى أن الشدّة والقوّة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصاناً هل هي داخلة في مقوّمات**) حقيقة (**اليقين أو خارجة**) عنها (**فقد اتفقنا**) معشر المثبتين لتفاوت الإيمان والنافين له (**على ثبوت التفاوت**) في الإيمان (**بأمر معين والخلاف في**) خصوص (**نسبته**) أي نسبة ذلك الأمر المعين (**إلى تلك الماهية**) بدخوله في مقوّماتها أو خروجه عنها (**نسبته**) أي نسبة ذلك الأمر المعين (**إلى تلك الماهية**) بدخوله في مقوّماتها أو خروجه عنها (**لا عبرة به**) لأنه ليس خلافاً في نفس التفاوت (**وإن كان زيادة إشراقه**) في القلب (**غير زيادة القوّة فالخلاف ثابت ومن الخوارج**) أي الأمور الخارجة عن ماهية الإيمان (**التي يثبت بها**) أي بتلك الأمور الخارجة (**التفاوت**) في الإيمان (**ما ذكره إمام الحرمين حيث قال**) في

(**قوله ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم إنه بمقوّمات الماهية بل بغيرها**) قلت بسطه أن الإمام النووي رحمه الله قال في شرح مسلم: الأظهر أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبهة ولا يتزلزل إيمانهم بعارض، قلوبهم منشرحة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة ومن يلونهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن إنكاره ولا يشك عاقل في أن تصديق الصدّيق رضي الله تعالى عنه لا يساويه تصديق كل أحد ولهذا أورد البخاري: قال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين

توالي أشخاصه لاستمرار مشاهدة الموجب والجلال والكمال بخلاف غيره حيث يعزب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الإيمان لا يثبت لغيرهم إلا بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوّة في ذاته وليس إياه أو إياه وليس داخلاً على ما ردّدناه آنفاً وإلى هذا تردّ الظواهر من الآي والحديث وقول علي رضي الله تعالى عنه: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً. الظاهر في تصوّر زيادته إلى الزيادة بما قلنا هذا ولما كان ظاهر قول الخليل عدم الاطمئنان

الإرشاد في جواب سؤال (**النبي**) من الأنبياء ﷺ (**يفضل من عداه**) في الإيمان (**باستمرار تصديقه**) وعصمة الله تعالى إياه من مخامرة الشكوك (**يعني**) الإمام باستمرار التصديق (**توالى أشخاصه**) لأنه عرض لا يبقي زمانين وتوالي أشخاصه (**لاستمرار مشاهدة**) الدليل (**الموجب**) للتصديق (وَ)استمرار مشاهدة (**الجلال والكمال**) بعين البصيرة (**بخلاف غيره**) أي غير النبي (**حيث يعزب**) أي يغيب (**عنه**) ذلك تارة فلا يشهده (**ويحضر**) أخرى فيشهده (**فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الإيمان لا يثبت لغيرهم إلا بعضها**) فيكون إيمانهم لذلك أكثر (**فاستمرار حضور الجزم قد يخال**) أي يظن (**زيادة قوّة في ذاته**) أي ذات الجزم (**وليس إياه**) أي وليس ذلك الاستمرار زيادة قوّة (**أياه**) أي أو يكون زيادة قوّة (**و**) لكن (**ليس داخلاً**) في حقيقة الإيمان (**على ما ردّدناه**) أي أتينا به من الترديد الذي ذكرناه (**آنفاً**) أي قريباً بقولنا هو زيادة ونقص في نفس الذات أو بأمور زائدة عليها مع الكلام على ذلك (**وإلى هذا**) الذي ذكرناه من تأويل الزيادة (**تردّ الظواهر**) الناطقة بالزيادة (**من الآي**) التي سردنا عدداً منها فيما مر (**و**)من (**الحديث**) الذي قدّمناه (**وقول**) سيدنا (**علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء**) أي عن الأمور المغيبة من الحشر والنشر والحساب ونحوها بأن شاهدتها واقعة (**ما ازددت**) بسبب وقوعها (**يقيناً**) بها (**الظاهر**) بالرفع نعت لقول أي قول على الذي هو ظاهر (**في تصوّر زيادته**) أي اليقين لأن قوله ما ازددت يقيناً يؤذن بأن اليقين يقبل الزيادة يردّ (**إلى الزيادة**) والمراد رد ما تضمنته من الزيادة إلى الزيادة (**بما قلنا**) أي بالمعنى الذي قلنا وهو ما تحصل بأمور خارجة عن مقوّمات الماهية منها ما ذكره إمام الحرمين فقوله وقول مبتدأ خبره يرد مقدراً قبل قوله إلى الزيادة دل عليه ترد المذكور (**هذا**) الذي ذكرناه كما ذكرناه ولكن ههنا سؤال وجواب أشار إليهما المصنف بقوله: (**ولما كان ظاهر قول الخليل**) إلخ حاصل

من الصحابة كلهم خاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل.
قلنا: لا نسلم أن الزيادة بمقومات ماهية الإيمان فإن النظر الواحد إذا أدى إلى جزم يمنع النقيض وصدق هوية فقد حصل له التصديق وإلا كان ظناً فالجزم الحاصل بالتصديق الواحد وإن كرره

وهو ينافي القطع وعدم التردد احتيج إلى تأويله فقيل الخطاب مع الملك ليطمئن قلبه بأنه جبريل والتأمل اليسير ينفيه وقيل زيادة الاطمئنان ويرجع الكلام في معنى زيادته ويجيء فيه ما تقدم وقيل طلب حصول القطع بالإحياء بطريق آخر وهو البديهي سبب وقوع الإحساس به وهذا حسن ولا يفيد في محل النزاع لأحد من الفريقين وحاصلة أنه لما قطع بذلك عن موجبه اشتاق إلى مشاهدة هذا الأمر العجيب الذي جزم بثبوته كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من أجنة يانعة

السؤال أنه قدر تقررت أن الإيمان لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد إبراهيم حين قيل له: أو لم تؤمن قال بلى ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ يقتضي **(عدم الاطمئنان)** قبل ذلك **(وهو ينافي القطع وعدم التردد)** والخليل عليه الصلاة والسلام من أعلى الخلق مرتبة في الإيمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالإيمان هذا تقرير السؤال وأما الجواب فأشار إليه بقوله: **(احتيج)** وهو جواب لما أي لما كان الظاهر لا يصح أن يراد احتيج **(إلى تأويله فقيل)** في تأويله **(الخطاب)** أي بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي **(مع الملك)** حين قال له الملك أو لم تؤمن فقال ما قال **(ليطمئن قلبه بأنه)** أي الملك المخاطب له **(جبريل والتأمل اليسير ينفيه)** أي ينفي هذا التأويل أن يتبين به بطلانه لأن الآية مصرحة بأن الخطاب للرب تعالى وأنه المخاطب لإبراهيم **(وقيل)** في تأويله المراد في الآية بقوله ليطمئن قلبي **(زيادة الاطمئنان)** أي ليزداد قلبي طمأنينة **(ويرجع الكلام في معنى زيادته ويجيء فيه ما تقدم)** من أن الزيادة في ذات الإيمان أو بأمور خارجة على ما عرفت تقريره **(وقيل)** في تأويله **(طلب)** السيد إبراهيم ﷺ **(حصول القطع بالإحياء بطريق آخر وهو البديهي)** الذي بداهته **(سبب وقوع الإحساس به)** أي بالإحياء **(وهذا)** تأويل **(حسن و)**لكنه **(لا يفيد في محل النزاع لأحد من الفريقين)** لأن محل النزاع هل يزيد الإيمان وينقص أو لا يزيد ولا ينقص والآية على هذا التأويل لا تفيد إثبات ذلك ولا نفيه **(وحاصلة)** أي ما حاصل هذا التأويل **(أنه لما قاطع)** السيد إبراهيم ﷺ **(بذلك)** أي بالقدرة على إحياء الموتى **(عن موجبه)** بكسر الجيم أي الدليل الموجب للقطع **(اشتاق إلى مشاهدة)** كيفية **(هذا الأمر العجيب الذي جزم بثبوته)** وضرب لذلك المصنف مثلاً بقوله: **(كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من أجنة)** جمع جنان جمع جنة أي من بساتين كثيرة **(يانعة)** أي ذات ثمار نضيجة

ألف مرة مثل الأول بلا زيادة وكذا الجزم الحاصل من ألف نظر مثلاً يساويه الجزم الحاصل من نظر واحد فلا زيادة تحصل من كثرة النظر ألا ترى أن قرص الشمس لا يتفاوت بتفاوت الحرارة مثلاً والنور وكذلك النار فإنه جوهر مضيء محرق وذلك المعنى لا يتفاوت بتفاوت أجزاء النار وكذلك الذهب القليل مع الذهب الكثير لا يتفاوت من حيث الذهبية وكذلك شجر القرع لا يزيد

وأنهار جارية فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فإنها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل مناها وكذا شأنها في كل مطلوب مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة والتطلب ليحصل القطع بوجود دمشق إذ الفرض ثبوته.

المسألة الثانية: لمشايخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق والأول عن أهل سمرقند والثاني عن البخاريين بعد اتفاقهم على أن أفعال العباد كلها مخلوقة للّه تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى كابن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة فكفروا من قال بخلق الإيمان

(**وأنهار جارية فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها**) أي طلبت منه ذلك (**فإنها**) أي النفس (**لا تكن**) عن ذلك الطلب (**وتطمئن حتى يحصل مناها**) أي ما تتمنه من المشاهدة (**وكذا شأنها**) أي النفس (**في كل مطلوب**) لها (**مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة والتطلب ليحصل القطع بوجود دمشق إذ الفرض من ثبوته**) وهذا التأويل يشير إلى أن المطلوب بقول إبراهيم ﷺ ولكن ليطمئن قلبي هو سكون قلبه عن المنازعة إلى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه ابن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي بعد العلم النظري واللّه سبحانه أعلم.

(**المسألة الثانية**) في وصف الإيمان بأنه مخلوق (**لمشايخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق والأول**) وهو القول بأن الإيمان مخلوق محكى (**عن أهل سمرقند**) من مشايخ الحنفية (**والثاني**) هو القول بأن الإيمان غير مخلوق محكى (**عن البخاريين**) منهم وهذا الخلاف صدر (**بعد اتفاقهم**) يعني الفريقين (**على أن أفعال العباد كلها مخلوقة للّه تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى**) المدينة المعروفة بما وراء النهر (**كابن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة**) بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد الألف نون ولاية وراء الشاش والشاش مدينة وراء سيحون وجيحون من أعمال سمرقند (**فكفروا**) أي حكموا بكفر (**من قال بخلق الإيمان**) أي بأن الإيمان

على شجر الدلب من حيث الشجرية وكذلك الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام لا يتفاضلون بحسب النبوّة الملكية وكذلك آيات القرآن لا تتفاضل من حيث الذكر وإن جاز التفاوت عندنا من حيث المذكور (**قوله المسألة الثانية: لمشايخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق والأولى عن أهل سمرقند الخ**) قلت وحجة هؤلاء هي حجة الشيخ تقي الدين بن تيمية في حروف القرآن وحجة البخاريين هي[1] من حجتي عليه فانقله إليه استئنافاً وتتميماً واللّه الموفق.

---

(١) كذا في الأصل ولعل في العبارة تحريفاً فحررها كتبه مصححه.

وألزموا عليه خلق كلام الله تعالى ورووه عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة لأنه قال تعالى بكلامه الذي ليس بمخلوق: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] وقال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح: ٢٩] فيكون المتكلم به قد قام به ما ليس بمخلوق كما أن من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذي ليس بمخلوق لأنه بقراءة ما نظمه الغير لا تنقطع النسبة إليه بل يقال قال لمن تكلم بكلام هذا ليس كلامه وإنما هو كلام فلان مع أنه المتكلم به الآن قال بعضهم يقال فلان تلا كلام فلان إذا قرأ منظومة الدال على كلامه فمن قرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قارئاً لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازاً لأن تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا هذا غاية متمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند وقد ذكروا في الفقه أن مثل:

مخلوق (**وألزموا عليه**) أي على القول بخلق الإيمان (**خلق كلام الله تعالى ورووه**) أي القول بأن الإيمان غير مخلوق (**عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة**) ونوح عند أهل الحديث غير معتمد وقال هؤلاء في توجيه كون الإيمان غير مخلوق: الإيمان أمر حاصل من الله تعالى للعبد (**لأنه قال تعالى بكلامه الذي ليس بمخلوق:** ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] **وقال تعالى:** ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح: ٢٩] **فيكون المتكلم به**) أي بالإيمان وهو لا إله إلا الله محمد رسول الله (**قد قام به ما ليس بمخلوق كما أن من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذي ليس بمخلوق لأنه**) أي الشأن (**بقراءة ما نظمه الغير**) أي ألف نظمه الخاص من خطبة أو شعر (**لا تنقطع**) بتلك القراءة (**النسبة**) أي نسبة ذلك النظم المقروء (**إليه**) أي إلى الناظم خطبة كان أو غيرها (**بل يقال قال**) فلان: (**لمن تكلم بكلام**) جيد مثلاً ولم ينسبه لقائله (**هذا ليس كلامه وإنما هو كلام فلان**) أي الذي تكلم به أوّلاً (**مع أنه**) أي قائله الثاني هو (**المتكلم به الآن قال بعضهم**) أي بعض من تمسك بما ذكر للقول بأن الإيمان غير مخلوق (**يقال فلان تلا كلام فلان إذا قرأ منظومة الدال على كلامه فمن قرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قارئاً لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازاً لأن تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا**) أي بأن يقرأ المنظوم الدال على كلامه (**هذا**) الذي ذكرناه في توجيه القول بأن الإيمان غير مخلوق هو (**غاية متمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند**) أي نسب مشايخ سمرقند مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم إلى الجهل إذ الإيمان بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان وكل منهما فعل من أفعال العبادة وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من أهل السنة (**وقد ذكروا**) يعني الحنفية البخاريين وغيرهم (**في الفقه**) ما هو إلزام لهم ببطلان متمسكهم وهو (**أن مثل:**

....

﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ ﴾ [الفاتحة: ٢، ٣] إلى آخر الفاتحة إذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو ممنوع من قراءة القرآن فظهر أن ما وافق لفظه لفظ القرآن إذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآناً هو كلام اللّه تعالى وأيضاً كون كل ذاكر من القائل سبحان اللّه والحمد للّه بل كل متكلم في أيّ غرض فرض وإن لم يوافق نظم القرآن إلا في أجزاء قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلام اللّه تعالى إذ منها ما يطابق المعنى القائم بذاته تعالى إذ قلّ أن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها في القرآن فإن كان قيام ما ليس بمخلوق به باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخصوا الإيمان بل كل متكلم كما قلنا وإن كان باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدّعاهم فإن المتلفظ بالشهادتين إقراراً بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن، ونص كلام أبي حنيفة في الوصية صريح في خلق الإيمان حيث قال: تقرّ بأن العبد مع أعماله وإقراره

﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ ﴾ [الفاتحة: ٢، ٣] **إلى آخر الفاتحة إذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو)** أي الجنب **(ممنوع من قراءة القرآن فظهر)** بهذا الذي ذكروه في الفقه **(أن ما وافق لفظة لفظ القرآن إذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآناً هو كلام اللّه تعالى)** فبطل ما تمسكوا به ولإبطاله وجه آخر (و)هو أنه يلزم **(أيضاً كون كل ذاكر)** للّه **(من القائل سبحان اللّه والحمد للّه)** ونحوهما **(بل كل متكلم في أيّ غرض فرض وإن لم يوافق)** كلامه **(نظم القرآن إلا في أجزاء)** منه **(قد قام به)** هذا خبر كون أي يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاكر بل كل متكلم قد قام به **(ما ليس بمخلوق من معاني كلام اللّه تعالى)** وذلك ما لا يقوله ذو لب **(إذ منها)** أي من تلك الأجزاء **(ما)** أي جزء **(يطابق المعنى القائم بذاته تعالى إذ قلّ أن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها)** واقع **(في القرآن فإن كان قيام ما ليس بمخلوق به)** أي بالمتكلم لغرض من الأغراض **(باعتبار موافقة لفظة لفظ القرآن فلا يخصوا الإيمان بل كل متكلم)** يلزم قيام ما ليس بمخلوق به **(كما قلنا وإن كان)** قيام ما ليس بمخلوق به **(باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدّعاهم)** من كون الإيمان غير مخلوق **(فإن المتلفظ بالشهادتين إقراراً)** أي لأجل الإقرار **(بالتصديق)** أو حال كون تلفظه إقراراً بالتصديق **(لم يقصد قراءة القرآن)** إنما قصد الإقرار بالتصديق **(ونص كلام أبي حنيفة)** رحمه اللّه **(في الوصية صريح في خلق الإيمان)** وليس المراد الوصية التي كتبها لعثمان البتي بفتح الباء الموحدة وتشديد المثناة فقيه البصر في الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التي كتبها لأصحابه في مرض موته

. . . .

ومعرفته مخلوق ثم نقول الذي نعتقده أن القائم بقارئ القرآن كله حادث لأن القائم به إن كان مجرد التلفظ والملفوظ بأن كان غير متدبر أصلاً وإنما يشرع لسانه في محفوظه غير واع لما يقول أصلاً ولا متعقل معناه فظاهر، إذ الأول أمر اعتباري والثاني معلوم كون العدم سابقاً عليه ولاحقاً له وإن كان متدبراً فإنما يحدث في نفسه صور معاني النظم وغايتها أن تدل على القائم بذات اللّٰه تعالى للقطع بأنها ليست عين القائم بذاته إذ لا يتصوّر انفكاك ذلك ثم شتان ما بين الصفتين في النوع فإن القائم بذات اللّٰه تعالى الذي هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسي والقائم بنفس القارئ صفة العلم بتلك المعاني النظمية لا الكلام أرأيت قارئ أقيموا الصلاة قام بنفسه طلبها من المكلفين وكذا كل ناقل

حين سألوه أن يوصيهم وصية على طريق أهل السنة والجماعة (**حيث قال**) في هذه الوصية (**تقرّ بأن العبد مع**) جميع (**أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق**) اهـ قال المصنف: (**ثم نقول الذي نعتقده أن القائم بقارئ القرآن كله**) بالرفع مبتدأ (**حادث**) خبره والجملة خبر إنّ وإنما حكمنا بأن يقوم به حادث (**لأن القائم به إن كان مجرد التلفظ**) وهو المعنى المصدري (**والملفوظ**) وهو المعنى الحاصل بالمصدر (**بأن كان غير متدبر**) لما يتلو (**أصلاً وإنما يشرع لسانه في محفوظه**) حال كونه أي القارئ (**غير واع لما يقول أصلاً ولا متعقل معناه فظاهر**) أن ما قام به حادث (**إذ الأول**) وهو التلفظ المراد به معناه المصدري (**أمر اعتباري**) لا حقيقي والاعتباري حادث لأنه مسبوق بما يعتبر به (**والثاني**) وهو الملفوظ (**معلوم كون العدم سابقاً عليه ولاحقاً له**) وكل ما سبقه العدم فهو حادث وكل ما لحقه العدم كذلك لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه كما مر أوائل الكتاب (**وإن كان**) القارئ (**متدبراً**) لما يتلو (**فإنما يحدث في نفسه صور معاني النظم**) أي نظم القرآن (**وغايتها أن تدل على**) المعنى (**القائم بذات اللّٰه تعالى للقطع بأنها**) أي الصور الحادثة في نفس القارئ المتدبر (**ليست عين**) المعنى (**القائم بذاته**) تعالى (**إذ لا يتصوّر انفكاك ذلك**) المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات (**ثم شتان**) أي افترق (**ما بين الصفتين في النوع**) لأن كلّا منهما من نوع سوى نوع الآخر (**فإن القائم بذات اللّٰه تعالى الذي هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسي**) فقوله الذي في محل نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لأن (**والقائم بنفس القارئ**) هو (**صفة العلم بتلك المعاني النظمية لا**) صفة (**الكلام أرأيت قارئ أقيموا الصلاة**) هل (**قام بنفسه طلبها**) أي الصلاة أو إقامتها أي الإتيان بها قويمة لا خلل في أركانها كلا لا شك في أنه لم يقم به طلبها (**من المكلفين**)

كلام الغير من أمره ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم، فإن قيل فكيف قال أهل السنة القراءة حادثة أعني أصوات القارئ المكتسبة ولذا يؤمر بها تارة وينهى عنها أخرى وكذا الكتابة والمقروء المكتوب في المصاحف المسموع المحفوظ في الصدور قديم وهذا بمقتضى قيامه بنفس الإنسان لأن المحفوظ مودع في القلب، فالجواب أنه ظاهر فيما ذكرت غير أنهم تساهلوا في اللفظ وصرحوا بتساهلهم حيث أعقبوا هذا الكلام بقولهم ليس حالّاً في لسان ولا قلب ولا مصحف لأن المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخط والألفاظ المسموعة وهذا تصريح بأن المعلوم ليس حالّاً في القلب وإنما الحال فيه نفس فهمه والعلم به أما ما هو متعلق العلم والفهم فليس حالاً فيه وهو القديم بل نقل

إنما قام به علم بأن الله تعالى طلبها من المكلفين (**وكذا كل ناقل كلام الغير من أمره**) أي من أمر ذلك الغير (**ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم**) بأن ذلك الغير أمر أو نهي أو خبر (**فإن قيل فكيف قال أهل السنة القراءة حادثة أعني**) بالقراءة (**أصوات القارئ المكتسبة**) له (**ولذا**) أي ولكونها حادثة مكتسبة (**يؤمر بها**) أي بإيجادها (**تارة**) كما في الصلاة أمر إيجاب كقراءة الفاتحة أو أمر ندب كالسورة معها (**وينهى عنها أخرى**) كما في حالتي الجنابة والحيض (**وكذا الكتابة**) وهي إيجاد الكاتب صور الحروف وتأليفها حادثة ولذا يؤمر بها تارة كما في كتابة المصاحف للمتطهر وينهى عنها أخرى كما في حالتي الجنابة والحيض (**والمقروء**) بالألسنة (**المكتوب في المصاحف المسموع**) بالأسماع (**المحفوظ في الصدور قديم وهذا**) الذي قاله أهل السنة في أنه محفوظ في الصدور (**بمقتضى قيامه**) أي المعنى القديم (**بنفس الإنسان لأن المحفوظ مودع في القلب**) الذي هو محل الفهم والتعقل (**فالجواب أنه**) أي هذا الذي قاله أهل السنة (**ظاهر فيما ذكرت**) أيها السائل من قيام المعنى القديم بنفس الإنسان (**غير أنهم**) لم يريدوا هذا الظاهر بل (**تساهلوا في**) هذا (**اللفظ**) الذي عبروا به (**وصرحوا بتساهلهم**) أي بما يدل على تساهلهم (**حيث أعقبوا هذا الكلام**) الذي ذكروه أي أتوا عقبه (**بقولهم ليس**) المقروء المكتوب المسموع المحفوظ (**حالاً في لسان ولا**) في (**قلب ولا مصحف لأن المراد به**) أي بقولهم المقروء (**المعلوم بالقراءة**) وبقولهم المكتوب في المصاحف (**المفهوم من الخط و**)بقولهم المسموع المفهوم من (**الألفاظ المسموعة وهذا**) أي قولهم ليس حالاً في لسان ولا قلب ولا مصحف (**تصريح**) منهم (**بأن**) المعنى (**المعلوم**) المفهوم (**ليس حالاً في القلب وإنما الحال فيه نفس فهمه و**)نفس (**العلم به أما ما هو متعلق العلم والفهم فليس حالاً فيه و**)متعلق العلم

....

بعضهم أنهم منعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف وأن أريد به اللفظي رعاية للأدب.

والفهم (**هو القديم بل**) قد (**نقل بعضهم**) أي بعض أهل السنة (**أنهم منعوا من**) إطلاق (**القول بحلول كلامه**) تعالى (**في لسان أو قلب أو مصحف وأن أريد به**) حال إطلاقه الكلام (**اللفظي رعاية للأدب**) لئلا يسبق إلى الوهم إرادة النفسي القديم وبالله التوفيق هذا حل كلام المصنف. ويتعلق بالمسألة بعد ذلك أمور **الأوّل**: أن قوله المشايخ الحنفية خلاف إلخ يؤذن بأن الخلاف في المسألة غير معروف لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الأشعري الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة أملاها في هذه المسألة ورويناها عنه بطريق متصلة إليه بما فيها من إجازة وعبارته ممن ذهب إلى أنه يعني الإيمان مخلوق حارث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم من أهل النظر من قال وذكر عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنهم يقولون أن الإيمان غير مخلوق. **الأمر الثاني**: أن الأشعري مال إلى أن الإيمان غير مخلوق ووجهه بما حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال أن الإيمان غير مخلوق ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات الله تعالى لأن من أسمائه الحسنى المؤمن كما نطق به الكتاب العزيز وإيمانه هو تصديقه تعالى في الأزل بكلامه القديم إخباره الأزلي بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤] ولا يقال إن تصديقه تعالى محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به حادث. **الأمر الثالث**: أنه لا يتحقق في هذه المسألة عند التأمل محل خلاف لأن الكلام إن كان في الإيمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة أسباب محصلة للمخلوق فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقاً وإن أريد الإيمان الذي دل عليه اسمه تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى أنه المصدق لإخباره بوحدانيته في قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] فلا يتجه لأهل السنة خلاف في أنه قديم وأما أن أريد تصديقه رسله بإظهار المعجزات على أيديهم فهو من صفات الأفعال وقد علم الخلاف فيها بين الفريقين الأشاعرة والماتريدية وإظهارها يدل على أنه صدّقهم بكلامه في ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح: ٢٩] فإن قلت نفرض الخلاف في إطلاق قول القائل الإيمان مخلوق مريداً بالإيمان المعنى اللغوي الصادق بالإيمان الذي هو وصف لله سبحانه وبالإيمان الذي هو وصف للمخلوق مكلف به ويكون القائل بجواز إطلاق أن الإيمان مخلوق إنما ينصرف الإيمان عنده إلى المكلف به خاصة لأنه المتبادر من إطلاقه في لسان أهل الشرع. واحتمال إرادة ما يصدق به وبغيره بعيد جداً والقائل بعدم جوازه ينظر إلى صدق الإيمان على الإيمان الذي هو وصف لله تعالى وأن الإطلاق يوهم القول

....

المسألة الثالثة: اختلف في جواز إدخال الاستثناء الإيمان بأن يقال أنا مؤمن إن شاء الله فمنعه الأكثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وإنما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازه كثير منهم الشافعي وأصحابه ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للشك في ثبوته للحال وإلا كان الإيمان منفياً بل ثبوته في الحال مجزوم به غير أن بقاءه

بأنه مخلوق وهو خطأ وضلال قد تحقق ما هو محل للنزاع قلنا ليس هذا خلافاً في خلق حقيقة الإيمان إنما هو خلاف في إطلاق اللفظ وليس كلامهم فيه وتحقيقنا لهذا المحل على هذا الوجه من النفائس والحمد لله.

(**المسألة الثالثة اختلف في جواز إدخال الاستثناء الإيمان بأن يقال أنا مؤمن إن شاء الله فمنعه الأكثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه**) قالوا: (**وإنما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازه كثير**) من العلماء (**منهم الشافعي وأصحابه**) وهذا النقل عن الأكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض بأن شيخ الإسلام أبا الحسن السبكي نقل في كتابة له مفردة على هذه المسألة أن القول بدخول الاستثناء هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري اهـ (**ولا خلاف بينهم**) أي بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين بمنعه (**في أنه لا يقال**) أنا مؤمن إن شاء الله (**للشك في ثبوته**) أي الإيمان (**للحال**) أي حال التكلم بالاستثناء المذكور (**وإلا**) أي وإن لا يكن ذلك بأن كان الاستثناء للشك (**كان الإيمان منفياً**) لأن الشك

(**قوله المسألة الثالثة: اختلف في جواز إدخال الاستثناء الإيمان بأن يقال أنا مؤمن إن شاء الله فمنعه الأكثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وإنما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازه كثير منهم الشافعي وأصحابه ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للشك الخ**) قلت: مشى في هذه كما في التي قبل وقد قدمنا طريق النظر فعليهما نقول لنا ما روي عن علي رضي الله تعالى عنه كنا جلوساً عند النبي ﷺ إذ دخل علينا عويمر أبو الدرداء فقال يا نبي الله إني أقول أنا مؤمن حقاً فقال: «**يا أبا الدرداء إن لم تقل حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلاً**» رواه غنجار في تاريخ بخارى وما رواه الحارث بن مالك الأنصاري أنه مرّ بالنبي ﷺ فقال: «**كيف أصبحت يا حارث**» قال: «**أصبحت مؤمناً حقاً**» رواه الطبراني في الكبير ورواه البزار من حديث أنس بن مالك وما روى الطبراني عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال قال رسول الله: «**إذا سئل أحدكم أمؤمن أنت فلا يشك**» ولأنه لما اتصف الذات حقيقة بالإيمان كان العبد مؤمناً على القطع أوالبتات وكان في علم الله أيضاً مؤمناً لأن الله تعالى يعلم كل شيء كما هو في الحال وإن كان يعلم أنه يتغير عن تلك الحالة كما أنه يعلم الحي حياً وإن علم أنه يموت بعد ذلك ولا يصح أن يقول المتحرك أنا متحرك إن شاء الله تعالى (**قوله ولا خلاف بينهم أنه لا يقال للشك**) فيه نظر بل هو عندهم للشك على أحد المقامين

إلى الوفاة وهو المسمى بإيمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤] إلا أنه لما كان ظاهر التركيب الإخبار بقيام الإيمان في الحال وقران الاستثناء به كان تركه أبعد عن التهمة فكان واجباً وأما من علم

في ثبوته في الحال كفر (**بل ثبوته في الحال مجزوم به**) دون شك (**غير أن بقاءه إلى الوفاة**) عليه (**وهو المسمى بإيمان الموافاة**) أي الذي يوافي العبد عليه أي يأتي متصفاً به آخر حياته وأول منازل آخرته (**غير معلوم**) له (**ولما كان ذلك**) يعني إيمان الموافاة (**هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم**) بقوله أنا مؤمن إن شاء الله (**في ربطه**) أي الإيمان في قوله: أنا مؤمن (**بالمشيئة وهو**) أي إيمان الموافاة أمر (**مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾** [الكهف: ٢٣، ٢٤]) فلا وجه لوجوب تركه (**إلا أنه**) أي الشأن (**لما كان ظاهر التركيب**) في قول القائل أنا مؤمن إن شاء الله (**الإخبار بقيام الإيمان**) به (**في الحال وقران**) بالنصب عطفاً على قوله الإخبار أي كان ظاهر التركيب أمرين الإخبار المذكور واقتران كلمة (**الاستثناء به**) أي بالإخبار بقيام الإيمان في الحال (**كان تركه**) أي ترك الاستثناء (**أبعد عن التهمة به**) بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي

كما صرح به الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله ولفظه: أما الذين قالوا أنا مؤمن إن شاء الله فلهم فيه مقامان: **أحدهما**: أن يكون ذلك لأجل الشك في حصول الإيمان وتقريره عند الشافعي أن الإيمان عنده رضي الله تعالى عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل ولا شك أن كون الإنسان آتياً بالأعمال الصالحة مشكوك فيه والشك في أحد أجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية فالإنسان وإن كان جازماً بحصول الاعتقاد والإقرار إلا أنه لما كان شاكاً في حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكاً في حصول الإيمان. قلت: وعن هذا قال الإمام السفكدري: لا ينبغي للحنفي أن يزوّج بنته من شفعوي المذهب قال الإمام فخر الدين: فثبت إن من كان قوله أن الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة يلزمه وقوع الشك في الإيمان وعند هذا ظهر أن الخلاف في اللفظ فقط (**قوله بل ثبوته في الحال مجزوم به غير أن بقاءه إلى الوفاة وهو المسمى بإيمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾** [الكهف: ٢٣، ٢٤]) **قلت المقام الثاني**: وهو أنه ليس للشك لا يقصرونه على إيمان الموافاة بل قال الإمام فخر الدين لنا فيه وجوه:

الأول: كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فكأنه مدح نفسه

قصده فربما تعتاد النفس التردد لكثرة إشعارها بترددها في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه مفسدة إذ قد يجرّ إلى وجوده آخر الحياة الاعتياد به خصوصاً والشيطان متبتل بك لا شغل له سواك فيجب تركه.

المسألة الرابعة: الإيمان باق مع النوم والغفلة والغشية والموت وإن كان كل منها يضاد التصديق والمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء حكمهما إلى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة إلى إبطالهما باكتساب ما حكم الشرع بمنافاته فيرتفع

هو كفر (**فكان**) تركه (**واجباً**) لذلك ولما كان هذا إنما يتمشى عند إطلاق اللفظ دون قصد إلى إيمان الموافاة المقتضي للتبرك بالمشيئة خوفاً من سوء الخاتمة مع الجزم في الحال أما من علم قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه لمنعه أشار إلى الجواب عن هذا بقوله: (**وأما من علم قصده**) إيمان الموافاة وأنه إنما استثنى تبركاً خوفاً من سوء الخاتمة (**فربما تعتاد النفس**) أي نفس من يأتي بالاستثناء المذكور (**التردد**) في الإيمان في الحال (**لكثرة إشعارها**) أي إشعار النفس بواسطة الاستثناء (**بترددها**) أي النفس (**في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه**) أي كثرة إشعار النفس بالتردد في ثبوت الإيمان واستمراره (**مفسدة إذ قد يجرّ إلى وجوده**) أي التردد في الثبوت والاستمرار (**آخر الحياة الاعتياد**) فاعل يجرّ (**به**) أي بذلك التردد (**خصوصاً والشيطان متبتل**) أي منقطع مجرد نفسه (**بك**) أي بسببك ساع في هلاكك يا ابن آدم (**لا شغل له سواك فيجب**) حينئذ (**تركه**) أي الاستثناء المؤدي إلى هذه المفسدة وأنت خبير بأن إشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض إذا الفرض قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة وبالله التوفيق.

(**المسألة الرابعة الإيمان باق**): حكماً (**مع النوم و**)مع (**الغفلة و**)مع (**الغشية**) أي الإغماء (و)مع (**الموت وإن كان كل منها**) أي من هذه الحالات الأربع (**يضاد التصديق**) مطلقاً حقيقة فيضاد الإيمان لأنه تصديق خاص (و)يضاد (**المعرفة**) كذلك وهذا بالنظر إلى تفسير الإيمان بالمعرفة (**ولكن الشرع حكم ببقاء حكمهما**) أي التصديق والمعرفة (**إلى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة إلى إبطالهما باكتساب ما**) أي باكتساب أمر

بأعظم المدائح فوجب أن يقول إن شاء الله فيصير هذا استثناء بحصول الانكسار في القلب وزوال العجب. وروي أن أبا حنيفة قال لقتادة لم تستثنى في إيمانك قال اتباعاً لإبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال له أبو حنيفة هلا اقتديت بقوله أولم تؤمن قال بلى قال الرازي كان لقتادة أن يجيب ويقول لأنه قال بعد أن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لا بدّ من قوله إن شاء الله.

ذلك الحكم خلافاً للمعتزلة في قولهم أن النوم والموت يضادان المعرفة وإذا قلنا إن النبوّة من الإنباء والنبي معناه المنبئ عن الله تعالى فلا شك أنه ليس منبئاً في حال النوم ولا مبلغاً في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوّة باق إلى الأبد وإن يبلغ عنه إلا مرة واحدة والاتفاق على أن حكم النكاح وسائر العقود

(**حكم الشرع بمنافاته**) لهما على ما عرفته فيما سبق (**فيرتفع**) بهذا الاكتساب (**ذلك الحكم**) الذي حكم الشرع ببقائه (**خلافاً للمعتزلة في قولهم أن النوم والموت يضادان المعرفة**) أي فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن وفي عبارة المصنف هنا نظر من وجهين: **أحدهما**: أنه جعل خلاف المعتزلة في أن النوم والموت يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم أهل السنة مثل ذلك فلم يتحصل من كلامه ما هو محل خلاف. **الثاني**: أن ما اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائلون بسلب الإيمان عن النائم والميت مخالف لما في المواقف وشرحه عنهم وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاماً لمن قال أن الإيمان هو التصديق فقط مع دعواهم الإجماع على وصف النائم ونحوه بالإيمان وعبارة المواقف عنهم أنهم قالوا: لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدّقاً كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته. وأنه خلاف الإجماع ثم ذكر في المواقف جواب أهل السنة عن ذلك بقوله: قلنا: المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق وإلا أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرنا وورد عليهم أي على المعتزلة مثله في الأعمال أي لأنها عندهم من الإيمان والغافل والنائم ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص لهم إلا بأن الحكمي كالمحقق انتهى وقد استدل المصنف بقياس وصف الإيمان على وصف النبوّة فقال: (**وإذا قلنا إن النبوّة من الإنباء والنبي**) بهمز ودونه (**معناه المنبئ عن الله تعالى**) وهو بدون الهمزة مخفف من المهموز بقلب الهمزة والإدغام (**فلا شك أنه**) أي النبي (**ليس منبئاً في حال النوم ولا مبلغاً في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوّة باق إلى الأبد وإن يبلغ عنه**) أي عن الله تعالى (**إلا مرة واحدة**) ولا يرتاب في ذلك من له

الثاني: أنه تعالى ذكر في هذه الآية أن الرجل لا يكون مؤمناً إلا إذا كان موصوفاً بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله تعالى والإخلاص في دين الله والتوكل على الله تعالى والإتيان بالصلاة والزكاة لوجه الله تعالى وذكر في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ﴾ [الحجرات: ١٥] هم كذا وكذا وكلمة إنما نفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم إن الإنسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخمس لا جرم كان الأولى أن يقول إن شاء الله وروي أن الحسن سأله رجل فقال أمؤمن أنت؟ فقال: الإيمان إيمانان فإن

بعد فناء الإيجاب والقبول والحاجة فيما نحن فيه إليه أمس وأما إن كانت النبوّة مرتبة من القرب خاصة يقترن بها إيجاب التبليغ عن اللّه ممن أوحى إليه بذلك إجلالاً لمن حمله اللّه ذلك فهي بعينها باقية أبداً وصفاً للروح واللّه أعلم.

ولنختم الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة وهي أنه تعالى واحد لا شريك له ومنفرد بالقدم بصفاته الذاتية وكذا الفعلية عند الحنفية ككونه خالقاً

أدنى مسكة (و)أيضاً (**الاتفاق**) واقع (**على أن حكم النكاح و**)حكم (**سائر العقود بعد فناء الإيجاب والقبول**) الذي هو مسمى العقد لحاجة الناس إلى ذلك (**والحاجة فيما نحن فيه**) من الإيمان (**إليه**) أي إلى بقاء الحكم (**أمس**) أي آكد لأن عصمة الدم والمال منوطة به (**وأما إن كانت النبوّة**) بدون همزة مأخوذة من النبوة بفتح النون وسكون الموحدة بمعنى الرفعة ليكون معناها (**مرتبة من**) مراتب (**القرب**) المعنوي وهو قرب المنزلة عند اللّه تعالى (**خاصة**) نعت ثان وجملة (**يقترن بها**) في موضع النعت الثالث أي موصوفة بأن يقترن بها (**إيجاب التبليغ عن اللّه**) تعالى (**ممن أوحى إليه بذلك**) أي بأن يبلغ عن اللّه (**إجلالاً**) مفعول لأجله متعلق بإيجاب التبليغ والمعنى أن إيجاب التبليغ للإجلال (**لمن حمله اللّه**) تعالى (**ذلك**) التبليغ وكلفه القيام بأعبائه (**فهي**) أي النبوّة بهذا المعنى (**بعينها باقية أبداً وصفاً للروح**) إذ الروح لا تفنى بفناء البدن (**واللّه أعلم**).

قال المصنف رحمه اللّه: (**ولنختم**) هذا (**الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة**) بأن نذكر إجمالاً ما تقدّم تفصيل معظمه فإن في ذكر الجمل بإيجاز بعد ذكر التفاصيل جمعاً لمتفرقها يحصل به مزيد اتضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها (**وهي**) أي عقيدة أهل السنة (**أنه**) أي الرب (**تعالى واحد**) بمعنى أنه يستحيل عليه قبول الانقسام وأنه لا يشبه ولا يشبه به في ذات ولا في صفة ولا في فعل (**لا شريك له**) في الألوهية وهي استحقاق العبادة (**ومنفرد بالقدم**) بذاته و(**بصفاته الذاتية**) فلا ابتداء لوجوده ولا قديم بذات ولا بصفة سواه سبحانه (**وكذا**) صفاته (**الفعلية**) فهي قديمة (**عند الحنفية**) من عهد

كنت تسأل عن الإيمان باللّه وملائكته وكتبه وسله واليوم الآخر فأنا مؤمن وإن كنت تسألني عن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] فواللّه لا أدري أنا منهم أم لا.

الثالث: أن القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمناً كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل إليه فكذا هذا نقل عن الثوري رحمه اللّه قال من زعم أنه مؤمن باللّه حقاً ثم لم يشهد بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآية والمقصود كما لا سبيل إلى القطع بأنه من أهل الجنة فكذا لا سبيل إلى القطع بأنه مؤمن.

ورازقاً فهو خالق قبل المخلوقين رازق قبل المرزوقين في الأزل وصفات ذاته حياته بلا روح حالة وعلمه بلا ارتسام في قلب ولا دماغ بكل جزئي كان أو هو كائن قبل كونه من حركة كل شعرة ونحوها وسكونها بعلم واحد لم يتجدد له علم بحسب تجدد المعلومات وقدرته على كل الممكنات وإرادته إرادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له إرادة بتجدد المرادات، فالطاعات بإرادته ومحبته ورضاه وأمره، والمعاصي بإرادته تعالى لا بمحبته ورضاه، وأمره بقضائه

الإمام أبي منصور على ما مر (**ككونه خالقاً ورازقاً فهو خالق قبل**) وجود (**المخلوقين رازق قبل**) وجود (**المرزوقين**) أي أن هذا الوصف ثابت له (**في الأزل**) والأشعرية ردوا ذلك إلى صفة القدرة على ما سبق في محله وصفاته الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام قد ساقها المصنف مع تفصيل لها فقال: (**وصفات ذاته**) وهو مبتدأ خبره قوله: (**حياته**) وما عطف عليها أي هي حياته وعلمه إلى آخرها والحياة صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها وحياته تعالى: (**بلا روح حالة**) فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوق (**وعلمه**) تعالى وهو صفة بها امتياز الأشياء (**بلا ارتسام**) لصورها (**في قلب ولا دماغ**) لتعاليه سبحانه عن التأثر بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق (**بكل جزئي كان**) أي وجد في الخارج (**أو هو كائن قبل كونه**) أي وجوده الخارجي (**من حركة كل شعرة ونحوها**) كالذرة والهباء (**وسكونها**) بيان للجزئيات التي هي من متعلق العلم عند أهل السنة (**بعلم واحد**) لأن كلّاً من صفاته تعالى لا تكثر فيه وإنما لتكثر في التعلقات والمتعلقات (**لم يتجدد له**) سبحانه (**علم بحسب تجدد المعلومات**) كعلوم المخلوقين (**وقدرته**) بالرفع عطفاً على حياته أيضاً (**على كل الممكنات وإرادته**) وقد سبق تعريفها (**إرادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له إرادة بتجدد المرادات فالطاعات بإرادته ومحبته ورضاه وأمره**) وكل من المحبة والرضا وهما بمعنى أخص من الإرادة والمشيئة وهما بمعنى إذ كل من الرضا والمحبة هو الإرادة من غير اعتراض والأمر كلام نفسي (**والمعاصي بإرادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره**) قال تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾ [الزمر: ٧]

الرابع: أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن المعرفة فعلى هذا الرجل إنما يكون مؤمناً بحسب حكم اللّه تعالى فأما في نفس الأمر فلا إذا عرفت هذا لم يبعد أن يكون المراد بقوله إن شاء اللّه عائداً إلى استدامة مسمى الإيمان واستحضار معناه أمراً دائماً من غير حصول ذهول وغفلة وهذا المعنى محتمل.

الخامس: أن أصحاب الموافاة يقولون شرط كونه مؤمناً في الحال حصول الموافاة على

وقدره بلا جبر وإلجاء في الأفعال التكليفية، وسمعه بلا صماخ لكل خفي كوقع أرجل النملة وكلام النفس، وبصره بلا حدقة يقلبها، تعالى رب العالمين عن ذلك لكل موجود كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء ولخفايا السرائر متكلم بكلام قائم بنفسه أزلاً وأبداً ينافي الآفة والسكوت ليس بصوت ولا حرف لا تقوم الحوادث به فلا يصح عليه حركة ولا سكون ولا يحل

قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] والكل أي كل الكائنات من الطاعات والمعاصي وغيرهما (**بقضائه وقدره**) تعالى (**بلا جبر**) منه (و)لا (**إلجاء في الأفعال التكليفية**) والقضاء عند الأشعرية كما قدّمناه عن شرح المواقف هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأفعالها أو كما مر في المتن عن التستري وقررناه من أن معنى قضائه تعالى علمه أزلاً بالأشياء على ما هي عليه ومعنى قدره إيجاده إياها على ما يطابق العلم (**وسمعه**) بالرفع عطفاً أيضاً على حياته (**بلا صماخ لكل خفي كوقع أرجل النملة**) على الأجسام اللينة (**وكلام النفس**) فإنه تعالى يسمع كلّاً منهما (**وبصره**) بالرفع عطفاً كما مر (**بلا حدقة يقلبها تعالى رب العالمين عن ذلك**) أي عن الصماخ والحدقة ونحوهما من صفات المخلوقين (**لكل موجود**) متعلق بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم أو حادث جليل أو دقيق (**كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء ولخفايا السرائر متكلم**) بالرفع خبر ثالث لأن أي أنه تعالى واحد منفرد بما ذكر متكلم ويصح كونه خبر مبتدأ محذوف أي هو متكلم (**بكلام قائم بنفسه أزلاً وأبداً ينافي الآفة والسكوت**) والمراد أن كلامه تعالى منزه عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة للمخلوق من الآفة المسماة بالخرس الباطن وهو عدم اقتدار على إدارة الكلام في النفس ومن السكوت الباطن الذي هو ترك الإدارة مع القدرة عليها (**ليس بصوت ولا حرف**) لأن الحروف والأصوات أعراض حادثة وهو سبحانه (**لا تقوم الحوادث به**) لأنه لو جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (**فلا يصح عليه حركة ولا سكون**) لأنهما من

الإيمان وهذا الشرط لا يحصل إلا عند الموت فيكون مجهولاً والموقوف على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى.

السادس: أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثناء إلى الخاتمة والعاقبة فإن الرجل ولو كان مؤمناً في الحال إلا أن بتقدير أن لا يتفق ذلك الإيمان في العاقبة كان وجوده كعدمه ولم تحصل فائدة أصلاً فكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى.

في شيء ليست صفاته من قبيل الأعراض ولا عينه ولا غيره. أحدث العالم باختياره من غير غرض هو استكمال زائد على ما كان قبل إحداثه لا يتجدد له اسم ولا صفة لا ضدّ له ولا مشابه ولا حدّ ولا نهاية ولا صورة يستحيل عليه سمات النقص كالجهل والكذب ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان

صفات الأجسام وإنه تعالى منزه عن الجسمية كما مر أول الكتاب **(ولا يحل)** تعالى **(في شيء)** لا بذاته ولا صفاته أما ذاته فلأن الحلول هو الحصول في الحيز تبعاً وقد مر أول الكتاب تنزيهه تعالى عن التحيز ولأن الحلول ينافي الوجوب الذاتي لافتقار الحال في المحل وأما صفاته فلأن الانتقال من صفات الذوات بل الأجسام **(ليست صفاته من قبيل الأعراض)** لأن الأعراض حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته **(ولا عينه ولا غيره)** أي وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته أما أنها ليست عين الذات فظاهر وأما أنها ليست غير الذات فالمراد بالغيرين هنا ما ينفك أحدهما عن الآخر فيوجد عند عدمه **(أحدث)** سبحانه **(العالم باختياره)** خلافاً للفلاسفة في قولهم بالإيجاب الذاتي **(من غير غرض)** له تعالى في إحداثه **(هو)** أي ذلك الغرض **(استكمال)** أي طلب حصول كمال **(زائد على ما كان قبل إحداثه لا يتجدد له)** بإيجاد ما يوجد ولا ما أوجده من العالم **(اسم ولا صفة)** بل لم يزل سبحانه بأسمائه وصفات ذاته **(لا ضدّ له ولا مشابه)** في ذات ولا في صفة ولا في فعل **(ولا حدّ)** له سبحانه لا بمعنى المعرّف المحتوى على أجزاء الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الأول عطف قوله: **(ولا نهاية)** عطف مباين وعلى الثاني عطف تفسير وعلى إرادة المعنيين معاً عطف خاص على عام **(ولا صورة)** لأن المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الأجسام وقد ثبت فيما مر أنه تعالى واحد منزه عن الجسمية وصفاتها **(يستحيل عليه)** سبحانه **(سمات النقص كالجهل والكذب)** بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لأن كلّا من صفات لإله صفة كمال **(ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان)** وقد مر هذا

السابع: أن ذكر هذه الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع ألا ترى أن اللّه تعالى قال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] وهو تعالى منزه عن الشك والريب فثبت أنه تعالى إنما ذكر ذلك تعليماً منه لعباده هذا المعنى فكذا هنا فالأولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الأمر إلى اللّه تعالى حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الإيمان.

الثامن: أن جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة ورأينا له ما يقوّيه في كتاب اللّه تعالى وهو قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤] وهم المؤمنون في علم اللّه وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا يكونون كذلك فالمؤمن يقول إن شاء اللّه حتى

لا يكون إلا ما يشاء لا يحتاج إلى شيء وإنه حليم عفوّ غفور لكبائر من شاء ممن مات مصرّاً على الكبائر بشفاعة من شاء من نبيّ أو وليّ أو لا بشفاعة إلا الكفر فأهله مخلدون في النار والمؤمنون مخلدون في الجنة ابتداء أو في عاقبة أمرهم إن أدخلوا النار بجرائمهم، ولا تبيد الجنة ولا النار ولا تموت الحور عند أبي حنيفة وهما مخلوقتان الآن ويراه المؤمنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال مسافة

التنزيه مع أدلته أول الكتاب (**لا يكون**) في ملكوته تعالى (**إلا ما يشاء**) من خير وشر ونفع وضر وربح وخسر بل لا تقع لمحة ناظر ولا فلتة خاطر إلا بإرادته تعالى (**لا يحتاج**) سبحانه (**إلى شيء**) هو الغني مطلقاً قال اللّه تعالى ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨] فكل موجود فقير إليه تعالى في وجوده وبقائه وسائر ما يمدّه به (**وإنه**) تعالى (**حليم**) باللام ويناسبه ما بعده أو حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز متكرراً خلق ما خلق على وفق الحكمة يتضمن مصالح دنيوية أو دينية وأمر بما أمر على وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهي عنه كذلك (**عفوّ**) يمحو أثر العصيان ويكفره بالإحسان (**غفور لكبائر من شاء ممن مات مصرّاً على الكبائر**) خلافاً للمعتزلة وأصل الغفر لغة الستر والمراد به هنا ستر ما ليس ظهوره من العبد محموداً والغفران (**بشفاعة من شاء**) تعالى أن يشفع (**من نبيّ أو وليّ أو لا بشفاعة**) بل رحمته تعالى (**إلا الكفر فأهله مخلدون في النار**) قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] (**والمؤمنون مخلدون في الجنة**) بعد دخولهم إياها (**ابتداء**) من غير عذاب يسبق (**أو في عاقبة أمرهم إن أدخلوا النار بجرائمهم**) فإنهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الأحاديث المتواترة المعنى (**ولا تبيد**) أي لا تفنى (**الجنة ولا النار**) كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في كل منهما أبداً (**ولا تموت الحور**) العين (**عند أبي حنيفة**) بل هن داخلات فيمن استثنى اللّه تعالى بقوله: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ﴾ [الفرقان: ٥٧] (**وهما**) أي الجنة والنار (**مخلوقتان الآن**) كما مر مع دليله (**ويراه المؤمنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال مسافة**) بين الرائي

يجعله ببركة هذه الكلمة من القسم الأول لا من القسم الثاني ثم أجاب عن استدلالنا فقال والجواب أن الفرق بين وصف الإنسان بكونه مؤمناً وبين وصفه بكونه متحركاً حاصل من الوجوه التي ذكرنا وإنه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقاً وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فوجب الشك في المشروط وبهذا يقوي عين مذهبنا انتهى بحروفه قلت في هذا أبحاث:

الأول: إن الشك في حصول ماهية الإيمان لا يصح أن يكون مبنى أولوية الاستثناء وإنما هو مبنى الجزم بالاستثناء.

وأنه أرسل رسلاً أوّلهم آدم وأكرمهم عليه خاتمهم محمد ﷺ وأنزل كتباً آخرها القرآن وأنه تعالى يحيي الموتى فيبعثهم بأجسامهم وأنه لا يجب عليه شيء

والمرئي كما مر مع الاستدلال له (**وأنه**) تعالى (**أرسل رسلاً**) مبشرين ومنذرين (**أوّلهم آدم**) ﷺ أرسل إلى بنيه يعلمهم الشرائع وأما ما في حديث الشفاعة من قول المستشفعين لنوح عليه السلام: أنت أوّل الرسل فالمراد إلى قوم كفار (**وأكرمهم**) أي الرسل (**عليه**) تعالى هو (**خاتمهم محمد** ﷺ) الذي لا نبي بعده (**وأنزل**) عطف على أرسل (**كتباً**) على بعض أنبيائه بين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده (**آخرها**) نزولاً (**القرآن**) وكلها كلام اللّه وهو واحد وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان القرآن أفضلها وإلا فالكلام النفسي واحد لا يتصوّر فيه تفاضل وما ورد في تفضيل بعض السور والآي فمعناه أن قراءته أفضل لما أنه أنفع للمتدبر العامل به أو لأن ذكر اللّه تعالى وتنزيهه فيه أكثر وأشار بقول آخرها القرآن إلى أنه ناسخ لها تلاوة وكتابة وناسخ لبعض أحكامها (**وأنه تعالى يحيي الموتى فيبعثهم بأجسامهم وأنه لا يجب عليه**) سبحانه (**شيء**) كما مر

الثاني: أن القائل بأن الأعمال من الإيمان لا يقول إنها منه قبل وجوبها بل إذ وجبت كان وجوب الإتيان بها كوجوب التصديق والإقرار على من لم يفعلهما فإن فعل التحق ذلك بالتصديق والإقرار وإن لم يفعل بطل التصديق والإقرار إذ خرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر وإذا كان كذلك فلا يصح أن يستثنى إلا حال ما وجب عليه فعل ولم يأت به وهم لا يفصلون.

الثالث: أن قوله وظهر أن الخلاف في اللفظ فقط ليس كذلك بل ظهر أن هذا من ردّ المختلف إلى المختلف ومثله ليس نزاعاً لفظياً.

الرابع: قوله المقام الثاني أن يقول أنا مؤمن إن شاء اللّه ليس لأجل الشك لا يصح لما تقدم له أن عند الشافعي رحمه اللّه الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة وهذا حكاية اعتقاد لا بحث قال ومن قال بهذا يلزمه وقوع الشك فعن صحة هذا اللزوم لا يصح هذا النفي.

الخامس: أن قوله كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فكأنه مدح نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول إن شاء اللّه فيصير هذا استثناء بحصول الانكسار في القلب وزوال العجب لا يطابق قول أصحاب الشافعي الأولى أن يقول حيث كانت الدعوى الأولوية والدليل موجب ولم لا يكون قوله أنا مؤمن من ذكر أجلّ النعم عليه ويعارض ما ذكر أن قران الاستثناء يوهم التردّد فتركه أبعد عن التهم وإن علم قصد المتكلم فيخشى عليه اعتياد النفس التردّد فلا يقاوم ما ذكره ما يخاف منه عليه.

السادس: أن عندي في صحة قوله: روي عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة لم تستثني في إيمانك قال اتباعاً لإبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال أبو حنيفة هلا اقتديت بقوله أولم تؤمن قال بلى نظراً فإنه إنما ذكر الطمع في المحقق

ويجب محبته وشكره على خليقته وأن سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراط حق وأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام وخروج يأجوج ومأجوج والدابة وطلوع الشمس من مغربها

كل من الأمرين مع دليله (**ويجب**) على المكلفين من خليقته (**محبته**) الاختيارية المكتسبة بالنظر في إنعامه بالإيجاد والإمداد بالبقاء والحواس وغيرها مما خلق لنفعهم (**و**)يجب (**شكره على**) المكلفين من (**خليقته وأن سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراط**) كل منها (**حق**) كما مر مفصلاً (**وأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى**) ابن مريم (**عليه**) الصلاة و(**السلام**) من السماء (**وخروج يأجوج ومأجوج**

في المستقبل لا في الحاصل في الحال وجواب أبي حنيفة رحمه الله على طريق إرخاء العنان.

السابع: أن قوله كان لقتادة أن يقول لأنه قال بعد إن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لا بدّ من قوله إن شاء الله لا يمس المطلوب هنا وهو زوال العجب والتبرك ولا المطلوب الأول الذي هو الشك في الإيمان للشك في حصول العلم فهو ناب عنه من كل وجه على ما لا يخفى[1] وفيه على عدم فهمنا مراد الآية وهو أنه عليه الصلاة والسلام لما قطع بإحياء الله الموتى عن وحي الله تعالى أو نحوه طلب القطع به بطريق المشاهدة كما أفاده المصنف ثم إنه لا يرى قول صاحب النبي ﷺ حجة في الظنيات فكيف صار قول صغار التابعين حجة فيما هو فوق ذلك.

الثامن: أن قوله الثاني أن يقال ذكر في هذه الآية أن الرجل لا يكون مؤمناً إلا إذا كان موصوفاً بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله تعالى والإخلاص في دين الله تعالى والتوكل على الله تعالى والإتيان بالصلاة والزكاة لوجه الله وذكر في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ﴾ هم كذا وكذا وكلمة إنما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم إن الإنسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخمسة ينافي قوله لا جرم كان الأولى أن يقول إن شاء الله بل مقتضاه وجوب أن يقول إن شاء الله ثم قوله لا يمكنه القطع نفي للوجدانيات والمحسوسات لمن عرف.

التاسع: أن قوله روي أن الحسن سأله رجل فقال أمؤمن أنت؟ فقال: الإيمان إيمانان فإن كنت تسألني عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فإنا مؤمن الخ دليل لنا لا له وذلك لأن محل النزاع الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقال هنا ما بيناه في قتادة.

العاشر: أن قوله إن القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمناً كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل إليه فكذا هذا يقتضي أن الاستثناء واجب لا أولى ثم صحته بالنظر إلى ما في نفس الأمر وما عند الله تعالى ولم يكلف به أحد.

---

(١) هكذا في الأصل ولتحرر العبارة كتبه مصححه.

حق وأن الخليفة الحق بعد محمد ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والتفضيل على هذا الترتيب والله سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منه

و)خروج (**الدابة**) كما في سورة النمل وفي جامع الترمذي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان وعصا موسى فتجلو وجه المؤمن وتحطم أنف الكافر**» الحديث (**وطلوع الشمس من مغربها**) كل منها (**حق**) وردت به النصوص الصريحة الصحيحة (**وأن الخليفة الحق بعد**) نبينا (**محمد ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي التفضيل**) بينهم (**على هذا الترتيب**) كما مر ذلك كله موضحاً في محله (**والله**) بالنصب (**سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منه**) أي جوده العظيم وإنعامه الكبير وفضله

الحادي عشر: أن قوله نقل عن الثوري أنه قال من زعم أنه مؤمن بالله حقاً ثم لم يشهد بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآية إنما يرد على من يقول لا يجوز أن يشهد المؤمن أنه من أهل الجنة الآن.

الثاني عشر: أن قوله الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب الخ لا يطابق الأولوية.

الثالث عشر: قوله إن أصحاب الموافاة الخ جوابه إن ما كان صحيحاً على قول بعض لا يعتدّ بهم لا يصح أن يكون قولاً لمن لا يقول بذلك.

الرابع عشر أن ما استشهد به من قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ من الأمور المستقبلة وكلامنا فيما هو ثابت الآن.

الخامس عشر: قوله إن جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة دعوى مجردة ولا يعلم ذلك عن غير قتادة وقد خصم بقول إمامنا رضي الله عنه.

السادس عشر: قوله ورأينا له ما يقوّيه في كتاب الله تعالى وهو قوله أولئك هم المؤمنون حقاً وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا يكونون كذلك جوابه إن هذا اعتبار مفهوم المخالفة ونحن لا نقول به ثم على ما قال يكون الاستثناء لمن لا يكون مؤمناً حقاً وماذا بعد الحق إلا الضلال وقد قال ﷺ لأبي الدرداء رضي الله عنه «**إن لم تقل أنا مؤمن حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلاً**».

السابع عشر: أن ادعاء حصول الفرق بين وصف الإنسان بكونه متحركاً من الوجوه التي ذكرناها إن كان بالنظر للحال فباطل بالبديهة وإن كان بالنظر إلى غير ذلك فليس الكلام فيه.

الثامن عشر: أن حصول الشك في الصفات المذكورة بعد وجود أدلتها مكابرة مع العقل والواقع فلا تعتبر.

التاسع عشر: أن مقتضى هذا بعد تسليمه إن يكون الشك في الإيمان الموصوف بالحقية وإذا كان كذلك فيكون الاستثناء لأجل الحقية لا في الإيمان وليس الكلام في هذا.

أن يتوفانا على يقين ذلك مسلمين إنه ذو الفضل العظيم وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول ولا قوّة إلا باللّٰه العليّ العظيم.

(**أن يتوفانا على يقين ذلك**) كله (**مسلمين إنه**) سبحانه (**ذو الفضل العظيم**) والطول العميم (**وهو**) سبحانه (**حسبنا**) أي محسبنا وكافينا (**و**)هو سبحانه (**نعم الوكيل ولا حول**) أي لا احتيال ولا طاقة (**ولا قوّة إلا باللّٰه العليّ العظيم**) وصلّى اللّٰه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ورضي اللّٰه تعالى عن أئمة سلفنا الصالحين والحمد للّٰه رب العالمين.

العشرون: أن قوله إنه تعالى حكم على الموصوفين إنهم مؤمنون حقاً وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فهو يقوّي عين مذهبنا يقتضي أن المقام الأول وهو الشك هو الراجح من مذهبهم والشيخ الإمام سعد الدين التفتازاني يقول إن كان للشك فهو كفر لا محالة لكن لم يعرج المحققون على هذا وقالوا الأولى الترك واللّٰه سبحانه وتعالى أعلم وصلى اللّٰه على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً.

فهرس المحتويات

الركن الرابع

الخاتمة